

**UNIVERZITA KARLOVA V PRAZE**  
**HUSITSKÁ TEOLOGICKÁ FAKULTA**

**Představa ne-řádu a chaosu v náboženství starého Egypta**

**The Conception of Chaos and Disorder in the Religion of  
Ancient Egypt**

Diplomová práce

Vedoucí práce:

doc. Jiří Janák, Th.D.

Autor:

Bc. Eliška Kocourová

Praha 2016

## **Poděkování**

*Za cenné rady a ochotu při vedení práce děkuji Doc. Jiřímu Janákovi, Th. D.*

## **Prohlášení**

Prohlašuji, že jsem předkládanou diplomovou práci s názvem Představa ne-řádu a chaosu v náboženství starého Egypta vypracovala samostatně s použitím níže uvedených pramenů a literatury. Dále prohlašuji, že tato práce nebyla využita k získání jiného nebo stejného titulu.

V Praze dne 23. 6. 2016

Eliška Kocourová

**Anotace**

Kocourová, Eliška, Představa ne-řádu a chaosu v náboženství starého Egypta.

Karlova Univerzita Praha, Husitská teologická fakulta: 2016. 108 stran

**Anotation**

Kocourová, Eliška, The Conception of Chaos and Disorder in Religion of Ancient

Egypt. Charles University Prague, Hussite Theological Faculty: 2016. 108 pages.

**Klíčová slova**

-egyptské náboženství

-chaos

-řád

- kosmogonie - starověký Egypt

-bohové - starověký Egypt

-bohyně- starověký Egypt

**Keywords**

-Egyptian religion

-chaos

-order

-cosmogony - ancient Egypt

-gods - ancient Egypt

-goddesses - ancient Egypt

## Obsah

Obsah.....	5
Úvod.....	7
1. Terminologie.....	8
2. Představa „chaosu“ jako stavu před stvořením kosmu.....	10
2.1 Héliopolská kosmogonie.....	11
2.2 Hermopolská kosmogonie.....	13
2.3 Memfidská teologie.....	15
2.4 Pozdní thébská kosmogonie.....	16
2.5 Závěr.....	17
3. Stvoření světa a ustanovení řádu.....	19
3.1 Stvoření světa v Héliopolské kosmogonii.....	19
3.2 Stvoření světa v Hermopolské kosmogonii.....	22
3.3 Stvoření světa v Memfidské teologii.....	23
3.4 Stvoření světa v Pozdní thébské kosmogonii.....	24
3.5 Závěr.....	25
4. Chaos a ne-řád za hranicemi stvořeného.....	28
4.1 Podoba stvořeného kosmu.....	28
4.2 Vodstvo Nun.....	29
4.3 Ptáci.....	32
4.4 Iaa.....	33
4.5 Apop.....	35
4.6 Závěr.....	43
5. Představa ohrožení řádu uvnitř kosmu.....	47
5.1 Úvod: vymezení.....	47
5.2 Lidé jako původci ne-řádu ve světě.....	49
5.3 Sutech: charakteristika božstva a jeho vztah k ne-řádu.....	52
5.4 Závěr: podoby ohrožení řádu ve stvořeném kosmu.....	66

6. Udržování řádu.....	68
6.1 Úloha krále.....	69
6.2 Udržování řádu v kultu.....	70
6.3 Udržování řádu pomocí práva.....	73
6.4 Lid a udržování řádu.....	77
6.5 Závěr.....	79
7. Chaos a řád v posmrtném životě.....	81
7.1 Bohové jako vzory překonání smrti.....	81
7.2 Posmrtný soud.....	86
7.3 Druhý život a druhá smrt.....	89
7.4 Závěr.....	92
8. Shrnutí a závěr.....	95
8.1 Shrnutí.....	95
8.2 Závěr: podoby chaosu a ne-řádu.....	100
Seznam použité literatury.....	102
Summary.....	108

## Úvod

Nejzákladnějším podkladem pro tuto práci se stal text doc. Jiřího Janáka Chaos a ne-řád ve starém Egyptě, který byl publikován ve sborníku Řád a chaos v archaických kulturách. Tento text představoval základnu, na které bylo možné dále stavět a kterou bylo možné dále rozvíjet. Větší prostor jsem věnovala problému „chaosu“ před stvořením kosmu a jeho projevům a zásahům do stvořeného světa i otázce vzniku sil, které ohrožují řád kosmu - původu Apopa a rozvinutí sil ne-řádu v rámci stvoření.

Některé témata, jako například téma posmrtného života by mohla být představena v daleko větší šíři; já jsem postupovala tak, že jsem se je pokusila zúžit na míru, která je relevantní pro tuto práci, aby se co nejvíce týkala jejího předmětu: představám o silách, jevech a postavách spjatými s představami chaosu a ne-řádu v náboženství starého Egypta.

Přepisy cizích jmen a názvů, případně datace, pokud není uvedeno jinak vychází ze standardů podaných v Encyklopedii starého Egypta (Verner, Bareš, Vachala 2007).

## 1. Terminologie

V tomto textu se velmi často budeme setkávat se pojmy *maat* a *isfet*. Ani jeden z nich není možné přeložit pomocí jednoslovného ekvivalentu. Proto se pokusíme jejich význam vyložit z poněkud širšího hlediska a také tím způsobem, že se nejprve soustředíme na termín *maat* a teprve z tohoto východiska se budeme snažit vyjádřit význam pojmu *isfet*.

Maat (*maat*) je bohyně egyptského panteonu, slovo v egyptské řeči a – když ne přímo *ten* – centrální pojem egyptské kultury (Assmann 1995, 15). Na tomto místě se zaměříme na *maat* jako pojem.

Označení, které původně muselo znít *muat*, souvisí se slovesem *maa*, které znamená „řídít, směřovat, dávat věcem směr“, dále také „přinášet [oběť], obětovat“. Podle toho *maat* původně znamenala něco jako „smysl směřování“, skutečnost představovanou jako proces nebo pohyb, případně sílu, která řídí pohyb ve správném směru (Assmann 1995, 15).

*Maat* je egyptský termín pro řád uspořádávající kosmos a vytvářející tak prostor pro život. Ohrožení tohoto řádu je ohrožením samé podstaty života a světa. *Maat* je univerzálním principem určujícím vše od chodu přírodních jevů, přes systém vlády až po nejmenší detaily osobního života (Janák 2003, 18).

Stručně řečeno, *maat* je řád, spravedlivá míra věcí, která představuje základ světa; je to stav dokonalosti věcí, o který má člověk usilovat a který je v souladu se záměry stvořitelského boha. Tento stav je vždy narušován, a je nezbytné neustálé úsilí, aby byl znovuvytvořen ve své původní čistotě. Jako poraněné a neustále léčené „Horovo oko“ *maat* proto symbolizuje původní stav světa. Tak Egypťané mohli chápat *maat* jako substanci, hmotný prvek ze kterého žije celý svět, která je výživou živých i mrtvých, bohů i lidí (Hornug 1983, 213 n).

*Maat* může být přeložen, s ohledem na kontext, velice rozmanitými způsoby: pra-



vda, spravedlnost, počestnost, řád, správné chování a dalšími výrazy; *isfet* představuje jejich protiklady. Obecně je nejlepší ponechat termíny nepřeložené a dovolit, aby odstíny jejich významů vystoupily z jejich kontextu. Důležité je, že zmínky o těchto představách se vyskytují ve velmi širokém okruhu egyptských náboženských, literárních, didaktických a autobiografických textů (Smith 1994, 67).

Výraz *maat* tedy může zastřešovat celou řadu pojmů a představ v závislosti na kontextu ve kterém se objevují; *isfet* je jakousi jejich antitezí, Tam kde *maat* představuje řád, *isfet* klade ne-řád (ve smyslu stavu řádu protikladnému, místo neřádu, který má význam špíny, výkalů, odpadků nebo ničemné osoby; tento výraz v této podobě přebírám z prací Jiřího Janáka), místo uspořádanosti přináší neuspořádanost. Kde *maat* znamená dokonalost věcí a soulad se záměry stvořitele, *isfet* přináší nedokonalost a vzepření se stvořiteli, místo původního stavu stvoření je jeho narušením. Je to nepravda, nespravedlnost, nesprávné chování, místo smyslu směřování nesmysl bloudění, oproti prvku, který dává život celému kosmu, *isfet* přináší bezživotí.

Tradiční termín chaos se bude v našem kontextu vztahovat pouze ke stavu kosmu před stvořením světa, i když bývá některými, v této práci citovanými autory používán i ve smyslu ne-řádu.

## 2. Představa „chaosu“ jako stavu před stvořením kosmu

Rozdílné představy o tom, co bylo předtím, než vznikl uspořádaný svět, který je také místem pro život člověka, jsou zachyceny v různých kosmologiích, textech, které popisují vznik světa a jeho uspořádání.

Významnější egyptské mýty jsou zachovány v kosmologických nebo kosmogonických formách, nicméně k účelu vysvětlení původu kosmu byly vytvořeny až sekundárně. Dostat se zpět na počátek, k původu světa, je zásadní pro každého, kdo si přeje ustavit prioritu určitému náboženskému systému a v tomto případě byl náboženský systém prakticky synonymem vládnoucí struktury (Lesko 1991, 91).

Je tedy třeba zdůraznit, že představy o vzniku a uspořádání kosmu v sobě zahrnovaly i určité mocenské a politické aspekty.

Tyto představy také úzce souvisely s charakterem egyptské přírody. Motiv nekonečného pravodstva souvisí s každoroční nilskou záplavou. Počátek vzniku kosmu byl často líčen tak, že se země měla vynořit jako malý ostrůvek z vod, podobně jako každoroční pozvolné vystupování zúrodněné souše po opadnutí rozvodněného Nilu (Bonnert 2000, 864). Ostatně sám Nil měl být spojen s pravodstvem, protože měl vytékat z podsvětí (Assmann 2002, 84).

Zprávy o stvoření, které nalézáme v egyptské literatuře jsou většinou zlomkovité. Většina ucelených příběhů o stvoření byla sestavena moderními badateli, nejčastěji z textů určených zesnulým a liturgických textů, jako jsou například Texty pyramid a Texty rakví. Nejznámější kosmogonické koncepce vznikly ve významných náboženských centrech země, v Iunu (řec. Héliopolis), v Chemenu (řec. Hermopolis), v Menneferu (řec. Memphis). Jejich společné prvky někdy odrážely obecné chápání přírodních podmínek, jindy byly záměrně eklekticky koncipovány, aby zahrnovaly odkazy na další uznávané nauky o počátku světa (Janák 2009, 88).

Téma stvoření světa je v egyptské mytologii nesmírně rozsáhlé a skrývá v sobě řadu podtémat, které je možno bohatě rozvíjet. Na tomto místě se soustředíme na proble-

matiku motivů chaosu, jak je lze vysledovat v nejvýznamnějších a nejvlivnějších kosmogonických koncepcích.

## 2.1 Héliopolská kosmogonie

Označení Héliopolská kosmogonie je odvozeno z řeckého pojmenování centra slunečního kultu Héliopolis, které bylo v Egyptě známé pod jménem Iunu. Egyptský název města souvisí s fetišem *iun* v podobě piliře. Také zde byl uctíván fetiš *benben*, zřejmě v podobě pyramidy či špičky obelisku (Verner 2007, 202). Prvotní ostrůvek pevné země měl jako pahorek benben vystoupit z vody. Jméno benben snad souvisí s kořenem *veben* (zářít) a může se vztahovat k místu prvotního úsvitu, kde se objevil bůh Atum (Janák 2009, 91).

Kosmogonie je soustředěna kolem Devatera, devíti bohů. Jejím nejstarším dokladem je zlomek 600 z Textů pyramid. Stvořitelem je v tomto podání Atum, který sám ze sebe plodí božský pár Šua a Tefnutu, jejichž potomky je další pár Geb (země) a Nut (obloha) a ti mají dvě dcery, Esetu a Nebhetu a dva syny, Usira a Sutecha (Lesko 1991, 91 n).

Vraťme se však ke stavu kosmu před zahájením procesu stvoření. Půdou a pralátkou ve které se stvoření rozvine, je pravodstvo, popisované jako vodstvo a záplava (Allen 1988, 14). Jeho jméno je Nun „Nehybné vodstvo“, původně snad Niu a Nu - „Vodnatý“, a splýval s božstvem nilské záplavy Hapim (Janák 2005, 129 n). Nu snad představuje starou formu jména, které bylo duplikováno na Nunu a zkráceno na tvar Nun (Sethe 1929, 34).

Obraz nekonečných vod zpodobňuje stav světa na počátku i na konci. Podle kapitoly 175 Knihy mrtvých může svět zaniknout tím, že Atum zničí vše, co stvořil a svět se vrátí do vod a záplavy, do stavu jaký byl na počátku a sám se promění nazpět v hada, což byla Atumova podoba před stvořením (Bonnet 2000, 72).

V kapitole 175. Knihy mrtvých Atum sděluje Usirovi:

(Čeká tě) milion milionů let,  
milionová doba žití!  
Dokáží však také zničit vše, co jsem vytvořil.  
A dovedu tento svět uvrhnout zpět do pravodstva,  
(do) potopy, která byla na prvopočátku.  
Nicméně teď tu ostávám s Usirem,  
když jsem přijal podobu hada,  
jehož lidé nepoznají a bohové neužijí ...  
(Vachala 2009, 321).

V okamžiku stvoření Atum pluje v těchto vodách také jako semeno - „kroužek“ nediferenciované hmoty, nebo jako vejce, tato hmota se však od okolního vodstva odlišovala. Stvoření samo se mělo uskutečnit rozlišením této hmoty do elementů přírody, v procesu, který Egypťané chápali jako Atumovu seberealizaci. Prvotní hmota se mění v diferenciované prvky světa, stvoření představuje vznik mnohosti nebo různosti z prvotní jednoty (Allen 1988, 14).

Kosmos před stvořením je popisován jako dualita Pravodstva a Atuma, který se vznáší v jeho vodách. Svět před stvořením charakterizují čtyři pojmy: záplava, vodstvo, temnota, chaos. Výrazy záplava a vodstvo popisují substanci prakosmu, který obklopoval dosud neaktivního stvořitele, a který obklopuje také svět po stvoření, i označení božské bytosti, která je zosobněním tohoto stavu kosmu. Stvořený svět je konečný, ohraničený vodami, vesmír vně je nekonečnou rozlohou vod, „záplavou“. Prostor světa je suchý a světlý, mimo něj se nachází voda a temnota.

Výraz temnota můžeme chápat spíše jako popisný, který vyjadřoval vlastnosti nestvořeného vnějšího kosmu. Výraz, který překládáme jako chaos, *tenemu*, je odvozen od slovesa s významem ztratit se, bloudit a vztahuje se neuchopitelnému charakteru vnějšího kosmu – neurčitelné „nikde“ proti definitivnímu „někde“ ve světě (Allen 1988, 20). Tento výraz může vyjadřovat absenci prostoru v nestvořeném kosmu, která znemožňuje orientaci v něm i stanovení jeho hranic. Je temný, protože světlo, slunce,

měsíc a hvězdy, jsou součástí stvořeného světa a nepatří k němu. Nicméně je chápán také jako osoba, bůh jménem Nun. Je také místem, které obývá stvořitelské božstvo Atum v čase své neaktivity před stvořením a podle některých textů je také stavem, do kterého se svět opět vrátí a jako na počátku to budou temné nekonečné vody, které bude obývat Atum v podobě hada.

## 2.2 Hermopolská kosmogonie

Hermopolis Magna je řecké označení egyptského města Chemenu (Město Osmi) a dnešní lokality Ešmúnén ve středním Egyptě na západním břehu Nilu, které představovalo správní centrum 15. hornoegyptského kraje. Nejvýznamnějším božstvem, uctívaným v Chemenu, byl Thovt (Bareš 2007, 174).

Kosmogonický příběh spjatý s tímto místem zahrnuje Osmero, čtyři páry mužských a ženských bohů, které představují elementy chaosu, který existoval před stvořením. Jména členů Osmera se v různých textech liší. Říkání 301 Textů pyramid uvádí dva z těchto čtyř párů: Nun a Naunet, Amon a Amaunet (Lesko 1991, 94).

Všichni členové Osmera jsou doloženi až z počátku Střední říše. Jsou to Nun a Naunet (Nehybné vody), Heh a Hauhet (Bezmeznost), Kuk a Kauket (Temnota), Tenemu a Tenemut (Neuspořádanost). V průběhu období Střední říše byly Tenemu a Tenemut nahrazeni Amonem a Amaunetou, kteří vyjadřovali Skrytost, v Pozdní době byli vystřídáni párem, který zastupoval Noc, Gerhem a Gerhetou (Janák 2005, 134).

Osmero dalo vzniknout vejci, které v sobě neslo boha, který stvořil všechna ostatní božstva, lidi, zvířata, rostliny a tak dále. Tímto stvořitelským bohem byl původně Thovt, ale v textech heliopolského původu byl nahrazen Atumem. Říkání 76 z Textů rakví však poněkud překvapivě označuje za původce Osmera boha Šua, jehož předtím stvořil Atum, který je tak prvním existujícím božstvem (Lesko 1991, 95).

Podobně jako v předchozí heliopolské verzi stvoření je prvopočáteční stav světa popisován jako voda, bezmeznost, temnota a neuspořádanost, které jsou personifiková-

ny v postavách Osmera.

Pravodstvo Nun zde vystupuje ve dvou rolích. Jednou jako prostor stvoření a snad i látka, ze které vznikne vejce vytvořené Osmerem a podruhé jako jedna z osmi osob, které vejce tvořily (Sethe 1929, 62).

Podoba božstev Osmera vycházela z jejich spojitosti s vodním prostředím. Mužská božstva byla představována žábami a ženská hady, případně byli zobrazováni jako postavy s lidskými těly, bohyně s hadími hlavami a bohové s hlavami žab. Osmero také mohlo mít podobu paviánů, kteří byli spjati s bohem Thovtem. Osmero mělo pozdravit nově stvořené slunce při prvním rozbřesku. Obdobně paviáni „zdraví“ vycházející slunce každé ráno (Bonnet 2000, 6).

Symbolika čísla osm byla chápána ve spojitosti s významem číslovky čtyři. Čtyřka představovala úplnost – zejména v kontextu prostoru (svět se skládá ze čtyř světových stran), osm tedy znamenalo všeobjímající úplnost, celost, jako dvojnásobek čtyř (Janák 2009, 104).

Osmero bylo v pozdější době spojováno s thébským stvořitelským bohem Amonem. V Ptolemaiovské době byly Théby (eg. Vaset) považovány za místo jejich narození i místo, kde měl být jejich hrob. Po skončení své práce při stvoření světa se uložili k odpočinku. V Medínit Habu se v malém chrámu měl nacházet jejich hrob (Bonnet 2000, 6).

Jak již bylo uvedeno, jednotlivé páry Osmera dlouho neměly samostatný kult a bohyně Osmera nehrály samostatnou úlohu. To však neplatilo pro dvojici Amon a Amaunet. Je známo několik kněží bohyně Amaunety od doby 18. dynastie (přibližně 1543 – 1292 př. Kr.), včetně muže s titulem „druhý věstec Amaunety“. To ukazuje, že kult Amaunety museli vykonávat přinejmenším dva vysoce postavení kněží („věstci“), a lze tedy předpokládat i existenci nižšího kněžstva jejího kultu. Tutanchamon (asi 1339 – 1329 př. Kr.) nechal v chrámu v Karnaku vztyčit monumentální sochy Amona a Amaunety a její kult přinejmenším v Thébách přetrval až do Ptolemaiovské doby, kde na řadě budov z tohoto období můžeme vidět ztvárnění bohyně nebo zmínky o ní (Hornung 1983, 83 n).

## 2.3 Memfidská teologie

Memfis (eg. Mennefer), dnešní Mít Rahína leží asi třicet kilometrů jihozápadně od Káhiry. Memfis měl založit král Meni (legendární zakladatel první dynastie) jako hlavní město sjednoceného Egypta. Pevnost a sídlo krále nesly název Inebuhedž, Bílé zdi. Od Střední říše bylo označováno za Mennefer. Již v Archaické době (asi 3150 – 2930 př. Kr.) na tomto místě začalo uctívání boha Ptaha. Ptah byl nejstarším a nejvýznamnějším bohem Memfidy. Bylo to božstvo řemeslníků a umělců, považované za stvořitele. Ptahův chrám byl v období Staré říše místem korunovace egyptských vládců (Verner 2007, 298 n).

Text nazývaný memfidská teologie údajně vznikl jako opis staršího poničeného dokumentu, který dal král 25. dynastie Šabaka (přibližně 712 – 701 př. Kr.) zaznamenat na kamennou desku (Lesko 1991, 95 n). Ta byla používána jako kámen na mletí obilí a proto se celý obsah textu nezachoval (Janák 2009, 106). Původní verze mohla pocházet z doby 19. dynastie (1292 – 1186 př. Kr.), ale nelze vyloučit, že se jednalo o falsum z období 25. dynastie, jehož vznik měl politické pozadí (Janák 2009, 106).

Ptah zde představuje propojení mezi výše zmíněnými Devaterem a Osmerem. Ptah tvoří svým srdcem (ve kterém vznikají myšlenky) a jazykem. Je to příklad stvoření ex nihilo a možný předobraz jak izraelitské představy o stvoření světa pomocí Božího slova, tak pozdější křesťanské nauky o Logu (Lesko 1991, 96).

Od doby Ramesse II. byl Ptah spojován s memfidským bohem Tatenenem. Jeho jméno znamená „Zdvihající se země“ ve smyslu Prapahorku, který vystupuje z pravodstva (Allen 1988, 41 n). Ptah je jako androgynní stvořitelská bytost, která existovala před ostatními božstvy identifikován s párem Nun a Naunet. Nun je „ten, který počal Atuma, Naunet je „matka Atuma“ (Holmberg 1946, 31 n). Devatero pak představuje části Ptahova těla. Atum je srdcem a jazykem, celé Devatero je jeho zuby a rty (Janák 2009, 107).

## 2.4 Pozdní thébská kosmogonie

Théby (řec. Thébai, eg. Vaset) se nacházejí na jihu Egypta. Během 1. přechodného období (asi 2180 – 2170 př. Kr.) se staly sídelním městem panovníka. Na počátku Střední říše byla královská rezidence přesunuta na sever do Ictaeje. Po skončení nadvlády Hyksósů se za Nové říše (1543 – 1080 př. Kr.) se Théby opět staly hlavním městem. Hlavním božstvem Théb byl Amon. Náboženským centrem Théb byl v Pozdní době Džeserset v Medínet Habu, považovaná za prapahorek, hrob Osmera i Amona (Verner 2007, 473 nn).

Thébská koncepce stvoření je označována také jako Chonsuovská, protože je spjata s měsíčním bohem Chonsuem, synem Amon-Rea a bohyně Muty. Zachovala se v textech z Ptolemaiovské doby (305 – 30 před Kr.), které se snažily propojit Théby a jejich nejvýznamnějšího boha Amona s hermopolským osmerem a Ptahem. (Lesko 1991, 105) S Amon-Reem je ztotožněn nejprve Kematef, řecky Knefis, „Ten, který dokončil svůj čas“. Kematef je stvořitelské božstvo, které ve formě hada obývalo praoceán Nun. I on byl po stvoření neaktivní a byl považován za mrtvého. Jeho hrob se nacházel v Medínet Habu spolu s hrobem Osmera (Bonnet 2000, 373 n).

Amon (Skrytý, Nespatřitelný, nebo Neviditelný) je zmiňován již v Textech pyramid. Byl součástí Osmera, v kterém představoval vše skryté a (dosud) neviditelné, a nebo také neviditelný vítr a vzduch. Za Nové říše, kdy se prosazovala idea transcendentního božství byl chápán jako nepoznatelný stvořitel, který stojí za všemi věcmi tohoto světa. Amon měl synkretickou vazbu s řadou významných egyptských bohů – mimo jiné s Reem, Atumem, Ptahem (Janák 2005, 23 nn).

V pozdní thébské kosmogonii Amon vystupuje v synkrezi se slunečním bohem Reem jako Amon-Re. Ten je zde ztotožněn s již zmíněným Kematefem, ale také Ptahem a Chonsuem. Jako Kematef vytvoří nebe, zemi a vejce, jako Ptah vytvoří a oplodní vejce, ze kterého se v oblasti Hermopole zrodilo Osmero. Jako Chonsu putuje do Théb, kde s Hathorou v jejím jménu Naunet zplodí Osmero (Lesko 1991, 105 n).

Tento popis vzniku světa může na první pohled působit jako zmatečná a opakující



se kombinace dřívějších kosmogonií. Toto uspořádání má za úkol vyjádřit nadřazenost Théb a jejich kultu nad zbytkem Egypta, ale nesnaží se starší tradice a jiné místní kulty popřít, naopak, včleňuje je do svého systému (Janák 2009, 109).

## 2.5 Závěr

Nežli konečně přistoupíme ke shrnutí uvedených motivů, je třeba ještě zdůraznit, že Egypťané svět nechápali jako kosmos, který obsahuje neživé věci, ale byl to svět složený z živých bytostí nadaných jedinečnou osobností a vůlí (Allen 1988, 8).

Podle výše popsaných kosmogonií je možné stav, který předcházel stvoření kosmu charakterizovat jako existenci stvořitelského božstva v neaktivním, potencionálním stavu v prostředí, které je popisováno nejčastěji jako vodstvo. Označení Nu nebo Nun představuje nehybné vody. Tyto vody nejsou chápány jen jako nediferencovaná pralátka, která obklopovala stvořitele, ať už v jeho roli vystupoval Atum, Thovt, Ptah, Amon, nebo jiné božstvo, ale také jako preexistentní bytost, bůh Nun.

Hermopolská kosmogonie představuje stav na počátku bytí pomocí Osmera, čtyř mužských a čtyř ženských božstev, jejichž jména tento stav blíže popisují a personifikují jako nehybné vody (Nun a Naunet), bezmeznost (Heh a Hauhet), temnotu (Kuk a Kauket), neuspořádanost (Tenemu a Tenemut), případně jako skrytost (Amon a Amaunet), nebo noc (Gerh a Gerhet). Tato jména mohou vyjadřovat povahu preexistence, jako je jednolitost substance (voda), nediferencovanost a beztvorost, proti stvořenému světu, který je vytvořen z odlišných látek a kde vše nese určitou formu. Svět je plný dění a aktivity, zde naproti tomu panuje nehybnost. Je zde temnota, protože zářící nebeská tělesa patří ke stvořenému kosmu. Oproti světu, který má své hranice, není toto nijak vymezeno. Tento stav však nelze chápat jen jako negaci existence, ale také jako stav potenciality, možnosti, jako existenci, která čeká na své uskutečnění (Allen 1988, 57).

Nezdá se, že by byl nějaký doklad, že kromě stvořitelského božstva a pravodstva,

které v rámci popsaných nejvýznamnějších kosmogonií lze chápat spíše ve významu inertního a nediferenciovaného stavu, který byl personifikován jako takový, nebo byly personifikovány jeho aspekty (Osmero), existovala v okamžiku, než stvořitel zahájil proces stvoření, ještě nějaká jiná bytost nebo síla preexistentní stvořenému světu a jeho bytostí a která by navíc mohla být považována za spjatou se silami chaosu, či chceme-li *isfetu*. Úvahám, zda lze jako preexistentní označit některé jiné bytosti známé svou souvislostí s tématem chaosu, se budeme věnovat v následujících textech. Rozhovory, které v Textech rakví vede stvořitel s Nunem by snad také bylo možné vykládat jako vnitřní dialog jediné entity, která začala existovat sama ze sebe (Kemboly 2010, 59).

V 17. kapitole knihy mrtvých najdeme možné propojení mezi slunečním bohem a Nunem:

Já jsem Velký bůh, který povstal sám ze sebe!

*Co to znamená?*

*„Velký bůh, který povstal sám ze sebe“:*

*pravodstvo je praoceán Nun, otec bohů.*

*Jiné znění: Re je to*

(Vachala 2009, 32).

To není až tolik překvapivé, protože Re byl již v době Staré říše spojován s Atumem, takže stejně jako on zastával úlohu prvotního božstva a stvořitele. Podobně vytvářel Re synkretické vazby s Amonem (od Střední říše), s Ptahem (od Nové říše), ale i s Chonsuem a řadou dalších božstev (Janák 2005, 140 n).

### 3. Stvoření světa a ustanovení řádu

Základem kosmogonických představ, jak byly tradovány ve významných centrech jakými byly Héliopolis, Hermopolis, Memfis i Théby byla představa prapahorku. Na počátku země spočívala v hlubinách pravodstva, které zastupovalo původní chaos. Země se v praoceánu vynořila jako ostrůvek, na kterém se počala odehrávat stvořitelská činnost (Bonnet 2000, 464). V tomto bodě se začínají jednotlivé koncepce stvoření rozcházet, ale také prolínat.

#### 3.1 Stvoření světa v Héliopolské kosmogonii

Z náznaků nalezených v textech z různých období může být rekonstruováno několik verzí héliopolského příběhu o stvoření. Všechny začínají tak, že Atum („Všechno“, nebo „úplný“), sám ze sebe vyloučil Šua („vzduch“ - muž) a Tefnutu („vlhkost“ - žena). Šu a Tefnut následně zplodili Geba („země“ - muž) a Nutu („obloha“ - žena). Geb a Nut pak zplodí dva syny – Usira a Sutecha a dvě dcery Esetu a Nebthetu (Lesko 1991, 92).

Jak už bylo uvedeno, stvořitelské božstvo představoval v tomto příběhu Atum, který jako první bytost povstal z praoceánu Nun. Vynořil se z Nunových vod v podobě prapahorku benben, nebo na něm. Atum zplodil prvotní pár bytostí sebeoplozením, které bývá popisováno jako masturbace a pozření semene. Tento pár tvořili bůh Šu a bohyně Tefnut. Podle některých verzí příběhu došlo ke zrození těchto božstev tak, že Šu byl vykašlán a Tefnut vyplivnuta. Tento motiv vychází z podobnosti jmen bohů se slovesy vykašlat (*išeš*) a vyplivnout (*tef*) (Janák 2005, 35 n).

Na tomto podání zaujme, že to, co by se dalo považovat za základní komponenty kosmu, totiž nebe a země, vzniká až ve druhé generaci Atumových potomků. Šu a Tefnut by tedy mohli zastupovat něco ještě elementárnějšího pro stvořený svět.

Šu pravděpodobně znamená prázdnotu, jméno je odvozeno od slovesa s významem být prázdný a suchý. Vzduch, jako prázdný a suchý prostor uprostřed vod, dobře zapadá do egyptské představy o podobě kosmu. Povaha bohyně, která tvoří pár se Šuem je však zvláštnější. Jméno Tefnut nemá jasnou etymologii a také její funkce je nejistá, ale pravděpodobně se jednalo, stejně jako v případě Šua o atmosférické božstvo (Allen 1988, 9).

Význam Šua však nemusí spočívat pouze v úloze vytvoření prázdného prostoru, ve kterém může existovat stvořený svět. Šu je zároveň dechem stvořitele a jako takový je i vzduchem. Je to kosmický element i „dech života“ stvořeného světa, který vyplňuje svět a zároveň působí v každé bytosti (Assmann 2002, 219 n).

Od doby Střední říše se termínu *šu* s determinativem pro slunce využívalo ve významu světlo. Šu byl tedy především božstvem života, světla a vzduchu. Jako pán vzduchu, který je základní podmínkou života, byl spojován s různými atmosférickými jevy, např. oblaka mohla být vnímána jako „kosti Šuovy“. Byl však také božstvem a personifikací prostoru, kde vládne světlo a vzduch, tj. prostorem mezi nebem a zemí. V této funkci byl chápán a znázorňován jako ten, který podpírá oblohu personifikovanou bohyní Nutou a stojí na zemi představované bohem Gebem (Janák 2005, 171).

Více osvětlit funkci těchto dvou božstev v procesu stvoření může interpretace textu, který je součástí Textů rakví, sbírky textů z doby Střední říše (II, 32b-33a):

Tu řekl Atum: „Tefnut je má živoucí dcera,  
je pohromadě se svým bratrem Šuem.  
Jeho jméno je *Život*,  
její jméno je *Maat*.  
Budu žít společně se svými dvěma dětmi,  
společně se svými dvojčaty,  
jsa při tom uprostřed mezi nimi,  
on bude na mých zádech, ona na mém břiše.

Když *Život* spal s mou dcerou *Maat*,  
pozvedl jsem se nad ně, zatímco mě jejich paže objímaly  
(Assmann 2002, 215).

Text popisuje stav preexistence před stvořením světa. Šu spolu se svou sestrou Tefnutou a svým otcem Atumem tvořili jednotu a trojici zároveň. Šu je označován jako život, Tefnut jako *maat*.

Řád (*maat*) je egyptská představa uspořádání a vztahů, které jsou v pozadí a řídí veškeré aspekty existence, poněkud podobná západní ideji přirozeného práva, která přerůstá z elementů přírody (světa bohů) do oblasti lidského morálního a sociálního chování (Allen 1988, 26).

První pár bohů nepředstavoval oblast viditelného světa (jako později nebe a země), ale kosmogonické principy, život a pravdu (*maat*), které nepůsobí z vnějšku na svět, ale působí ve světě, který uvádějí do chodu a jeho chod zastavují. Nepředcházejí však Atuma, nýbrž s ním dohromady tvoří triádu, která musí být chápána jako trojice, totiž trojjedinost (Assmann 1995, 173).

Na jiném místě jsou Atumovy děti vykládány jako principy *neheh* (Šu) a *džet* (Tefnut) (Assman 2002, 215). Tyto pojmy jsou personifikací egyptských představ o čase. *Džet*, představovaný postavou ženy, znamenal neměnné trvání. *Neheh*, symbolizovaný postavou muže, odkazoval na cyklické chápání času. Pouze jejich spojení, které zahrnovalo jak trvání, tak možnost obnovy, zajišťovalo podmínky pro existenci světa a života (Janák 2005, 53).

Tématem zde není vytvoření pouhé fyzických prvků světa, ale téma jeho principů. Stvořený svět, každá jeho jednotlivá část, je jim podřízen. Ačkoli se věci ve světě mění, mění se jako součást cyklického vzorce, který je vždy stejný. Slunce nevychází na západě, lidé se nerodí staří, aby mládli. Svět je podřízen paradoxnímu spojení neměnnosti a změny (Allen 1988, 26).

Bůh Šu a bohyně Maat navíc nesou stejný atribut - pštrosí pero nad hlavou. Pero mohlo vyjadřovat spojení bohyně Maaty se vzduchem. Egypťanům totiž bylo cizí

dělení na „ducha“ a „hmotu“, a nemateriálnost vyjadřovali pomocí metafory vzduchu, jako jemné, neviditelné, všudypřítomné a všepřonikající substance. Vzduch v tomto případě nevyjadřuje pouze imaterialitu, ale také životní potřebnost. Dýchání a zření jsou základní elementy života. Šu je bohem „světlem naplněného vzduchu“, jehož symbolem je pero a to je také význam Maatina pera. Šu a Maat jsou nejen božstvy vzduchu, ale především bohy života (Assmann 1995, 171 n).

Čtveřice božstev Šu, Tefnut, Geb, Nut zosobňovala jako kosmické sféry, tak základní principy světového (kosmologicky pojatého) řádu. Potomci Geba a Nuty zastupovali spíše oblasti, přírodní jevy a abstraktní pojmy spojené s Egyptem a životem v něm (Janák 2009, 95).

Již v Textech pyramid byl Atum spojován se slunečním bohem Reem. Oba byli v Héliopoli uctíváni. Re byl tedy také považován za stvořitelské božstvo a otce Devatera (Bonnet 2000, 626 n).

### 3.2 Stvoření světa v Hermopolské kosmogonii

Toto pojetí stvoření kosmu se vyznačuje působením čtyř páru prabožstev, označovaných jako Osmero. Osmero jako celek představuje personifikaci chaotického nediiferenciovaného stavu, který existoval před stvořením světa.

Samotné stvoření je líčeno různě, můžeme však popsat tři hlavní motivy: ostrůvek vystupující z vod, vejce jako prazáklad stvoření a Thovt jako stvořitel. Obraz ostrůvku souše, který je tím prvním, co vystupuje z vod, se podobá prapahorku benben. Zde byl označován jako Ostrov plamenů, který byl také považovaný za místo prvního úsvitu, nebo zrození slunce. Na tomto ostrově se objeví vejce, podle některých představ jej vytvořilo Osmero, podle jiných ho snesl „Velký kejhal“ (prabůh v podobě husy) nebo Thovt v podobě ibisa. K hermopolské představě o počátku světa patří také motiv lotosu, který vykvetl na hladině pravodstva a jehož květu vyšlo slunce (Janák 2009, 103 n).

Role, kterou má pravodstvo při stvoření téměř paradoxně zní: „Voda, která stvořila světlo.“ Toto stvoření světla se mělo odehrát v Hermopoli na prapahorku, první pevnině, která se vydělila z pravodstva, zatímco země ještě spočívala v Nunu (Sethe 1929, 62).

Prapahorek je místem narození slunečního boha. Možná že přesnější označení než Ostrov plamenů by bylo „Ostrov vzplanutí“. Jako předobraz této představy posloužilo červenavé zabarvení oblohy, které lze každodenně pozorovat při východu slunce. V každém východu se opakuje to, co se stalo za „pravýchodu“ (Bonnet 2000, 194).

Stvoření, se kterým je stav chaosu ukončen a je započata existence současného uspořádaného světa, začne stejně jako ve Starém zákoně stvořením světla (*šu*), které osm prabožstev vytvořilo v podobě slunce, přesněji řečeno slunečního boha (Sethe 1929, 62).

### 3.3 Stvoření světa v Memfidské teologii

V této koncepci stvoření vystupuje jako stvořitel bůh Ptah. V celé egyptské literatuře nalézáme Ptaha chápaného jako antropomorfní bytost, často androgynní, která zplo-dila a zrodila svět a rovněž stvořila sebe sama a která poté vnesla do světa řád. Jakožto o antropomorfním tvůrci světa se o něm věřilo, že stvořil rostlinstvo. Spolu s touto představou nacházíme v Šabakově textu a občas i v pozdějších textech představu, že Ptah stvořil svět pomocí myšlenky svého srdce a slova svého jazyka. Jiná představa, která se objevuje v textech od doby Střední říše, ale může být starší, je ta, že Ptah tvořil jako řemeslník. Kromě toho jsme již v Šabakově textu našli představu, že Ptah byl Tatenen, prapahorek, který dal vzniknout vegetaci ze sebe samotného (Holmberg 1946, 31 n).

Ptah (podle Šabakovy desky) stvořil Atuma a zbytek Devatera vyslovením jejich jmen a protože Ptah je srovnáván také s Nunem a Naunetou, páru ztělesňujícího chaos, jsou kosmogonie Osmera a Devatera spojeny postavou spíše abstraktního, inte-

lektuálního stvořitele, který stojí mezi chaosem a hmotnými prapředky kosmu (Lesko 1991, 96).

Po stvoření kosmu, zplození bohů a vytvoření lidí ustanovil Ptah řád světa se systémem vlády, kultické praxe, spravedlnosti, pracovních povinností i možností obživy (Janák 2009, 107).

Na Pašedově desce z Théb z období 12. dynastie je toto božstvo charakterizováno jako: Ptah, pán *maat*...který pozdvihl oblohu a stvořil věci, které jsou...který stvořil lidské bytosti a zrodil bohy. Podobný text se nachází na zlomku z Bubastidy z doby Nové říše: Ptah, pán *maat*...který pozdvihl oblohu, ustavil vše, co existuje a zrodil vše, co je. V obou případech měl zrodit (tedy doslova porodit) bohy a vesmír a zároveň svět podrobit řádu (Holmberg 1946, 33).

### 3.4 Stvoření světa v Pozdní thébské kosmogonii

Thébská kosmogonie převzala řadu motivů z předchozích pojetí stvoření světa. V této pozdní kosmogonii vystupoval had Kematef – který byl zároveň bohem Amonem, otcem otců Osmera. Kematef měl vystoupit z Nunu, který také zároveň patří k Osmeru. Tento „první had“ pak měl být (stejně jako v Heliopoli sluneční bůh) identický s Atumem a měl (zde se toto pojetí s jinými chápání stvoření příliš neshoduje) podle svého srdce stvořit oblohu. Obloha ze sebe vypudila vejce „jako vejce sokola“ a z něj vyšel druhý had s hlavou skaraba. Ten byl identifikován s Ptahem-Tatenenem. Tento druhý had stvořil oblohu a zemi, jako by obloha předtím nebyla ve správném vztahu k zemi. Pak tento bůh stvoří osm prabohů ve své zlatnické dílně v Luxoru. Měli však být zrozeni v Thébách, odkud se odebrali do Hermopole, kde měli naplnit příkaz stvořit světlo a tím se jejich úloha završila (Sethe 1929, 63).

Thébské texty zachycují, jak Osmero v Hermopoli vystoupí na vysoký pahorek, kterým je samozřejmě prapahorek, na kterém se podle textů z doby Nové říše o bohu Thovtovi měl odehrát první východ slunce. Toto stvoření světla osmi prabožstvy se



mělo podle jedné z verzí stát také tak, že sluneční bůh povstal z pravodstva v lotosovém květu (Sethe 1929, 50).

S příchodem slunce se začíná plná existence stvořeného světa (Bonnet 2000, 864).

Ve verzi spjaté s měsíčním bohem Chonsuem z Ptolemaiovské doby je stvořitelem Amon-Re. Začátek příběhu stvoření se shoduje, ale Amon-Re jako Ptah netvoří Osmero v řemeslnické dílně, ale vytváří a oplodňuje vejce, ze kterého se v oblasti Hermopole zrodí Osmero. Jako Chonsu se tentýž bůh vydá do Théb, a z jeho semene vznikne na tomto místě také bohyně Maat. Vzniká i bohyně Hathor, která je označena zároveň jako Naunet, se kterou Chonsu jako Ptah zplodí Osmero (Lesko 1991, 105 n).

Z textu jasně nevyplývá, zda si máme pod těmito třemi jmény představit jedinou bohyni, ale můžeme usuzovat že ano, a že zde patřila Maat mezi první stvořená božstva.

Chonsuovská kosmogonie byla zaznamenána v jedné z menších místností za svatyní Chonsuova thébského chrámu v Karnaku. Zmínky o stvoření světa jsou v tomto případě zasazeny do kultovního rámce, jenž představoval královský rituál předkládání *maat* bohům. Na dvou protilehlých stranách (západní a východní) zde nalézáme zobrazení panovníka vždy před jedním thébským božstvem a dalšími božstvy spojenými s kosmogoniemi jiných náboženských středisek. Na západní straně je král zachycen, jak v stoje přináší sošku bohyně Maat před Amon-Rea, Ptaha, hermopolské Osmero a Hathoru (Janák 2009, 108).

Bohyně Hathor zastupuje nebesa, slunce, řád *maat* a v neposlední řadě i samotné Théby. Je možné, že božstva a texty na západní straně kaple mají zastupovat postavy a děje související s úplným prapočátkem a stavem kosmu před okamžikem stvoření (Janák 2009, 109).

### 3.5 Závěr

Stvoření světa je popisováno jako plynulý, rozvíjející se proces, který má svůj po-

čáteční impuls v postavě stvořitelského božstva. Bůh stvořitel může tvořit plozením jako například Atum, pomocí myšlenky a slova, nebo řemeslnickou činností jako Ptah.

V hlavních kosmogonických textech není zachyceno stvoření světa jako *Chaoskampf*. Tento pojem zavedl německý biblista Hermann Gunkel během svého zkoumání knihy Genesis a knihy Zjevení ve studii publikované již roku 1895 – *Schöpfung und Chaos in Urzeit und Endzeit*. *Chaoskampf* je kosmická bitva, při které stvořitel před stvořením světa a ustanovením jeho sfér bojuje se silami chaosu, které vzniku světa předcházely (Kemboly 2010, 295 n).

Výjimku by mohl představovat Astartin papyrus z doby vlády Amenhotepa II. (asi 1424-1398 př. Kr.) Zde je popisován boj Sutecha-Baala s mořem. Příběh nese jasné Syro-palestinské vlivy a daleko více než o popis stvoření světa v něm jde o glorifikaci osoby panovníka, který je se Sutechem-Baalem ztotožňován (Kemboly 2010, 317 n).

Zprávy, které mohou poukazovat na střetnutí stvořitele a sil, které mohou reprezentovat chaos však existují. Jedná se o texty, které se týkají denní a noční pouti slunečního boha oblohou a *duatem*, ty však popisují jevy, které se odehrávají ve světě již stvořeném, ve kterém jsou stanoveny principy jeho fungování i jednotlivé kosmické sféry a proto se jim budeme věnovat až v následujících kapitolách.

Ke stvořenému světu a k principům jeho fungování neoddělitelně patří řád *maat*. *Maat* je principem uspořádání existence i jeho řídicí princip, přesto přímo o stvoření tohoto principu, nebo jeho personifikace, bohyně Maat, jednotlivé, zde zmíněné kosmogonie většinou přímo nehovoří, s výjimkou Pozdní thébské kosmogonie. Nicméně je možné na základě interpretace některých textů, zejména ze souboru Textů rakví, které se týkají boha Atuma, dojít k závěru, že počátek existence *maat* souvisí se stvořením bohyně Tefnuty a tak jej včlenit do rámce kosmogonií, které zahrnují Devatero. Na tomto místě je však třeba ještě doplnit, že Atum býval spojován s božstvem, které mělo na řád *maat* i na bohyni Maat velmi silné vazby, a to se slunečním bohem Reem. Již v době staré říše oba bohové (Atum a Re) splývali a vytvářeli pe-

vnou synkretickou vazbu Re-Atum. V tomto ohledu byli oba později pokládáni za projevy jediného slunečního božstva, jehož ranní podobou byl Cheper, polední Re a večerní Atum. Atum byl jak bohem stvoření a slunce, tak bohem úplnosti a zániku a jeho jméno (eg. Tem, Temu, Item) lze spojovat a motivy úplnosti, dokončení a dokonání. Re tj. Slunce, naproti tomu představoval přímou personifikaci slunce a jeho moci (Janák 2009, 90). Zobrazení sluneční bárky znázorňují Maat jako božstvo na samé přídi. Světlo a pohyb slunce byly vykládány jako působení Maaty. Maat vede slunečního boha, otevírá mu cestu na přídi bárky a umožňuje tak pohyb slunce a jako zářící se objevuje na jeho čele a ztělesňuje světlo vycházející ze slunce:

Eset je to, která je na jeho čele jako Maat,  
ona mu ukazuje cestu napříč nebesy,  
jeho věrná podoba, oko Reovo  
(Assmann 1995, 182).

Pomocí synkreze Atuma a Rea lze tedy rovněž do určité míry včlenit existenci *maat* (jako principu i jako božské bytosti) do rámce kosmogonie.

## 4. Chaos a ne-řád za hranicemi stvořeného

V této kapitole se pokusíme popsat projevy chaosu a sil stojících mimo řád či proti řádu stvořeného světa, které svým původem nebo svým umístěním v kosmu nenáleží ke stvořenému světu a nejsou produktem činnosti stvořitelského božstva. A také vznést otázku, zda některé z těchto entit můžeme do tohoto oddílu s jistotou zařadit. Proto je nutné nejprve nastínit, jaké byly představy o podobě stvořeného světa.

### 4.1 Podoba stvořeného světa

Pohled starých Egyptanů na uspořádání kosmu pro vytvoření naší představy patrně nejlépe shrnují obrazy stropní výzdoby kenotafu Sethiho I. (vládce 19. dynastie, asi 1290 – 1279 před Kr.) v Abydu asi z doby kolem r. 1280 před Kr. Tyto výjevy byly reprodukovány – nejprve v hrobce Ramesse IV. (asi 1153 – 1146 před Kr.) v Údolí Králů a na dvou papyrech z 2. stol. po Kr. Strop zobrazuje bohyni oblohy Nutu, podpíranou bohem Šuem, který stojí na zemi. Nutiny ruce a chodidla sahají mírně pod úroveň země. Po délce jejího těla jsou znázorněny hvězdy a srpek měsíce, na jejích ústech spočívá okřídlený sluneční disk. Obraz znázorňuje každodenní běh slunce. Nut slunce večer pohltí a ráno jej porodí. Nitro jejího těla bylo chápáno jako *duat* (Allen 2003, 26 n). Země byla zosobňována bohem Gebem, Nutiným manželem.

Stvořený svět se tedy dělil do dvou základních sfér: nebe (*pet*) a země (*ta*). Ale je třeba sem zařadit ještě oblast podsvětí (*duat*), které netvořilo zcela samostatnou sféru, nýbrž jako „tunel“ procházelo nitrem země nebo nebe, i oblast horizontu (eg. *achet*), ve kterém se ostatní sféry propojovaly (Janák 2009, 74). Obloha byla chápána jako povrch obrovského vodního tělesa, jakým byla řeka Nil nebo moře. Vodní hladina, stejně jako nebe jsou modré ve dne a temné v noci. Různé texty se zmiňují o vodách a březích oblohy a jméno bohyně Nuty mohlo znamenat „vodní“. Pohyb slunce a

hvězd byl znázorňován jako plavba lodí po hladině oblohy ( Allen 2003, 24).

Podle jiných představ byla obloha tvořena kovovým baldachýnem. Označení nebeské klenby *bia*, má spojitost se železem (eg. *biat*), které bylo v nejstarších dobách známé jen ve formě meteoritů (Lesko 1991, 117).

To, co se nachází za oblohou, která byla chápána jako vodní rozloha, bylo pochopitelně považováno za vodu. Svět sám byl popisován jako bublina uprostřed nekonečného oceánu. Jméno boha Šua mohlo znamenat jak „prázdný“, tak „suchý“ (Allen 2003, 25).

## 4.2 Vodstvo Nun

Ačkoli z již uvedených kosmologických konceptů vyplývá, že praoceán byl tím, co existovalo před vznikem kosmu, neznamená to, že by v egyptských představách v okamžiku stvoření světa pravodstvo zaniklo. Tyto vody jsou od světa odděleny obloukem oblohy. Také Texty pyramid a Texty rakví hovoří o oddělení oblohy a země od vod.

Obloha však netvořila neproniknutelný „strop“ světa. Všechna pozemská voda pro Egyptany pocházela z pravodstva a opět se do něj vracela. Lidé, kteří zahynuli v Nilu, jsou jeho proudem zaneseni do podsvětí (Hornung 1998, s. 160 nn).

Také Achnatonův Chvalozpěv na slunce zmiňuje, že Nil vytéká ze Západní říše, zatímco nebeský Nil sestupuje jako déšť (Vachala 1986, 281).

Nun může do tohoto světa pronikat jako déšť, nebo je možné se s ním setkat ve formě spodní vody. Nese také schopnost regenerovat - podle Chester Beattyho papýru se člověk do vod Nunu noří ve spánku a vystupuje z něj omlazen (Assmann 2002, 84 n). Kosmický oceán nese v nejstarších textech označení Nu, jako mužský protějšek Nuty, jejíž jméno mohlo znamenat „vodní“, Nu (později Nun) nebyl chápán pouze jako oceán za oblohou, ale také jako zdroj veškeré vody. Protože Nun, který ležel mimo oblast člověku dostupného světa, nemohl být pozorován přímo, jeho charakteristi-

ka byla definována v kontrastu se známým světem. Zatímco svět vyniká suchostí (zejména v Egyptě), je kosmický oceán tvořen vodní rozlohou. Svět je osvětlován sluncem, Nun spočívá ve věčné, ničím nenarušené temnotě. Svět se vyznačuje aktivitou, kdežto Nun je inertní. Svět je konečný a popsáný, je vymezený svými hranicemi, Nun je nekonečný a neprobadatelný (Allen 2003, 25).

V textech zejména z období Nové říše (přibližně 1543-1080 před Kr.), určených jako průvodce zemřelých po podsvětí k dosažení zásvěti se setkáváme s popisem pouti boha slunce *duatem*. Tato cesta probíhala od západu k východu, ke znovuzrození slunce v novém dni. V případě zemřelého, který napodoboval cestu slunce šlo o putování od smrti ke zmrtvýchvstání. Tyto texty jsou souhrnně označovány jako Podsvětní knihy. Patří mezi ně Amduat, Kniha bran, Kniha podsvětních jeskyní a Kniha země. Podobný soubor, který popisuje jak denní cestu slunce oblohou, tak noční průchod útroby nebes jsou tzv. Knihy nebes, mezi kterými bývají uváděny Kniha bohyně Nuty, Kniha dne a Kniha noci (Janák 2012, 198 nn). V těchto textech se můžeme setkat s různými projevy nestvořeného „chaosu“, který proniká do oblasti stvořeného světa, jehož součástí je i duat.

Kniha s názvem Amduat, tedy „To, co je v *duatu*“ nebo též „Kniha skryté komory v podsvětí“, popisuje noční cestu slunce rozdělenou do dvanácti úseků – dvanácti hodin. Každý oddíl se dělí na tři registry. Střední pás ukazuje vodní tok, po kterém se plaví sluneční bárka a její doprovod, zbylé dva zobrazují bytosti a jevy, se kterými se sluneční bůh na své pouti setkává (Hornung 1984, 18).

Text označovaný jako Kniha bran, jejíž původní název není znám, také popisuje noční putování slunečního boha podsvětím. Je značně podobná knize Amduatu, i zde se cesta dělí na dvanáct úseků – dvanáct hodin, každý z nich je ukončen branou, kterou střeží obří hadi chrlicí oheň (Janák 2012, 199).

I v těchto textech se setkáváme s Nunem. Kniha Amduatu ukazuje, jak v šesté hodině, uprostřed noci, sluneční bůh se svou družinou dosáhne nejzazší hlubiny podsvětí vyplněné pravodstvím Nunem. Jsou zde zmíněni také Tatenen (chtonický bůh podsvětí), Pratemnota a „Zničení“, v narážce na charakter nejvzdálenější hlubiny světa,

kde dochází tajemnému setkání slunce s jeho mrtvým tělem. Nachází se zde vyobrazení tří hrobů, ve kterých leží části mrtvého těla slunce – zadní část, křídla a hlava skarabea. Skarabeus také představuje obnovenou ranní podobu slunce, která vznikne sjednocením jeho *ba* a těla. Je to okamžik, kdy začíná obnovený, regenerovaný život, který se plně projeví za úsvitu, kdy omlazené slunce opouští podsvětí a vychází na oblohu. Jinou, zvláštní podobu těla slunečního boha představuje Usir. Ten je nočním tělem slunce, pólem klidu, ale také vládcem podsvětí. I s Usirem se sluneční bůh sjednocuje. Tam, kde leží největší temnota, je světlo slunce znovu zažehnuto – o půlnoci zazáří novým světlem, jak mohl podle Apuleia prožít zasvěcenec Isidiných mysterií (Hornung 1998, 89 nn). Stejně jako je v hlubinách obnoven slunce, dochází k regeneraci bohů a blažených zemřelých.

V poslední hodině noci vstupuje sluneční bůh charakterizovaný jako „starý, stařec, zesláblý věkem“ spolu s nespočetnou družinou bohů a blažených zemřelých do těla obřího hada, 1300 loktů dlouhého, aby jej všichni opustili omlazení jako „malé děti“. Had, skrze kterého procházejí od ocasu k tlamě je označen za „obkružovatele světa“, očividně jde o svět obepínající hranici mezi světem a ne-světem, mezi jsoucím a ne-jsoucím. Obnova je v uspořádaném a vymezeném světě nemožná. Může nastat jen, když se to, co je staré a opotřebované ponoří do neohrazených oblastí, které obklopují stvoření – do léčivých a rozpouštějících vod praoceánu Nunu (Hornung 1983, 160 n).

V hymnu na slunečního boha z Ramessovské doby zemřelí sdělují slunečnímu božstvu, že i oni byli omlazeni díky ponoření do Nunu, „svlékli“ svou starou existenci a „oblékli“ si novou, tak jako had svléká svou kůži (Hornung 1983, 161).

Nun jako božstvo v lidské podobě se objevuje na závěrečném obraze Knihy bran. Jeho paže pozvedají sluneční bárku z vod na oblohu. Re vychází z podsvětí na nebesa. Bohyně Nut se na horní části obrazu natahuje pro slunce, sama stojí na hlavě jiné postavy, boha Usira. Tento obraz odkazuje na tři aspekty sluneční pouti: denní cestu po obloze, noční plavbu podsvětím a obnovu v pravodstvu. Verše z úvodu ke dvanácté hodině Amduatu říkají:

Tajuplná jeskyně podsvětí,  
v níž se tento velký bůh znovuzrodí,  
takže vyjde z Nuna  
a usadí se na těle Nuty  
(Hornung 1998, 198 nn).

Podle Textů rakví a Knihy mrtvých se měl stvořený svět v eschatologickém výhledu navrátit do stavu, v jakém byl ve chvíli svého vzniku, kdy bude Atum bude v podobě hada plout ve vodách praoceánu Nu. S ohledem na egyptské chápání života, času a dění ve světě jako cyklického střídání dynamických a statických období, zrodů a zániků, lze se domnívat, že návrat stvoření do pravodstva pravděpodobněji než konečný zánik představoval možnost obnovy celého kosmu (Janák 2009, 207).

Vody byly však také chápány jako útočiště nebezpečných tvorů, zvláště krokodýlů a hrochů, kteří mohou být spojováni se Sutechem a Apopem a jejich družinami. Vodstvo jako takové mohlo představovat jak regenerativní, tak ničivý aspekt přírodních sil (Kembohy 2010, 66 n).

K vodám praoceánu se vztahovala i symbolika posvátného jezírka v areálech chrámů. Jezírko mohlo mimo jiné představovat pravodstvo, ze kterého povstal stvořitel a ve kterém se denně omývá sluneční bůh (Bonnet 2000, 695).

#### 4.3 Ptáci

V Podsvětních knihách se můžeme setkat s i jinými jevy, které je možné označit za projevy nestvořeného „chaosu“, který proniká do oblasti stvořeného světa, jehož součástí je i *duat*.

Podle Knihy Nuty, zaznamenané na již zmíněném kenotafu Sethiho I., jsou vzdálené oblasti světa, zobrazené jako prostor nad Nutinou hlavou a pažemi, popsány jako „neproniknutelná temnota, klidná voda bohů, místo, odkud přicházejí ptáci“ (Allen



2003, 27). Je to oblast, kde se obloha dotýká pravodstva, ponořená do pratemnoty, noci, kterou nikdy neproniklo žádné světlo, a je neznámá i bohům a *achu* (blaženým zemřelým). Z tajemné oblasti pratemnoty na severu, kde se otevírá duat a kde existuje spojení s kosmickým praoceánem, mají přilétat ptáci, kteří mají lidské tváře a mluví k jeden k druhému lidskou řečí. Když však přiletí do Egypta, aby tu hledali potravu, přijmou bez zbytku podobu ptáků (Hornung 1984, 485 n).

Tento popis je egyptskou teorií o původu tažných ptáků. Egypťané si byli vědomi pravidelné migrace některých druhů ptáků ze severu. Tuto oblast si však nepředstavovali jako nějakou jinou zemi, která se musí podobat jejich vlasti, nýbrž jako hranici kosmu, kde končí obloha a otevírá se podsvětí. Tito ptáci ve svém domově vypadají jako bytosti z onoho světa, ale v Egyptě pod slunečními paprsky získají obvyklý vzhled. Obraz ptáka s lidskou tváří připomíná vyobrazení ba, „duše“ zemřelého člověka jako ptáka s lidskou hlavou. To, že by tažní ptáci byli chápáni jako vtělení duší zemřelých osob je nejisté (Assmann 2002, 83 n). Podle jiného názoru je nezvyklá podoba tažných ptáků vysvětlena spojením *duatu* s kosmickým oceánem. Podobně jako viditelný svět má být i *duat* osídlen živými bytostmi, mezi kterými měli být i lidé, kteří utonuli v Nilu, a které proud odnesl až do vod *duatu*. Tito duchové vstupují každý rok na několik měsíců do viditelného světa v podobě ptáků (Allen 2003, 28).

Snad se můžeme domnívat, že ať už byl původ tažných ptáků chápán jakkoli, jejich proměna je způsobena tím, že na území Egypta dostanou do oblasti uspořádaného světa, a jejich povaha se musí přizpůsobit řádu, který zde vládne. Tato nestálost jejich podoby může odkazovat na blízkost silám neuspořádanosti a chaosu.

#### 4.4 Iaa

Iaa je označení bytosti, která okrajově vystupuje v Textech rakví. Mohlo jít o bytost, která žila v břiše stvořitele ještě před počátkem existence. Iaa měl zplodit západní vítr, předtím než byli stvořeni lidé a bozi, dá se tedy považovat za stvořitele

větru. Sám však představuje ohrožení stvořeného. Podoba existujícího světa je dána vítězstvím slunečního boha, který se ujme vlády nad světem, aniž by mu v tom Iaaui dokázal zabránit. Samotný Iaaui je personifikací převráceného světa, který je manifestací „zla“, toho, co odporuje řádu a patří ke stavu *isfet*. Je převrácený fyzicky: jeho falus se nachází na místě úst a opačně. Tato podivná podoba má být dána tím, že se jedná o bytost, která měla překročit příkaz nejíst výkaly a nepít moč a tak se ocitla ve stavu, který odporuje řádu maat (Fradsen 2000, 32).

Bohyně Maat i řád *maat* byly asociovány s potravou, *maat* je pokrmem bohů, zejména slunečního boha. (Bonnet 2000, 430 n) Kapitoly 51, 52 a 53 z Knihy mrtvých mají sloužit k tomu, aby zapudily nebezpečí, že zemřelý bude v podsvětí požívat své výkaly a moč a chodit po hlavě (Vachala 2009, 87 nn).

Jak však tyto údaje propojit s poněkud okrajovou postavou Iaaui, u kterého není zřejmé. Nejasné je zejména to, jakým způsobem se předpokládáně preexistentní Iaaui v převráceném stavu ocitl. Byl-li představitelem sil protikladných řádu *maat* a protivníkem stvořitele už v době před stvořením kosmu, jak měl překročit zákaz požívání moči a fekálií?

V souvislosti s touto entitou by bylo možné použít termín, který by vedle již známého označení *isfet* vyjadřoval opozici ke stavu *maat*. Bylo by to označení *but*, které více méně odpovídá výrazu tabu. Kapitola 125 Knihy mrtvých podává katalog takovýchto činů, kterých by se člověk neměl dopouštět. Kontakt s jevem, který spadá do kategorie *but* by zemřelého spojoval s převráceným světem, kde věci nezbytné k životu jsou nahrazeny svými protiklady a kde lze očekávat druhou smrt. Taková osoba pak musí jíst výkaly místo potravy, pít moč místo vody, chodit vzhůru nohama, mít konečník místo úst a ústa jako konečník. (Fradsen 2000, 12 n)

Poněkud problematické je zjištění, že mezi činy, kterých se člověk nemá dopouštět, jak je vypočítávají kapitoly 30. a 125 Knihy mrtvých, požívání výkalů a pití moči nefigurují. Nezdá se, že by jejich požívání nutně muselo vést ke druhé smrti, nebo že jde o stav přímo antagonistický k *maat*. Tento převrácený stav může být spíše jen jedním z řady nebezpečí, které na zemřelého v podsvětí číhají. Zemřelý daleko nejvíce

ohrožovala možnost naprosté anihilace všech částí osobnosti, fyzických i nefyzických, jakými byly například *ba* a *ka* (Kemboly 2010, 119 n). Nemáme jiný doklad, kromě specifické interpretace říkání 162 z Textů rakví (Fradsen 2000, 14 nn) že by nějaké prabožstvo žilo v těle stvořitele před stvořením světa a stvořilo vítr. Jako prabožstva, která spolu se stvořitelem existovala ještě před vznikem světa a jsou spojována s větrem a vzduchem, jsou obvykle uváděni Šu a Tefnut. Šu je v tomto kontextu označován jako Život a Tefnut jako Maat (Assmann 1995, 167 nn).

A nemáme ani žádný explicitní doklad, že by se podsvětní „převrácená“ bytost Iaaui pokoušela zabránit Horovi, aby se ujal královské vlády. Říkání 126 z Textů rakví lze jednoduše přeložit tak, že Hor v podobě sokola vzlétl do větší výše, než ptačí božstvo Iaaui, známé svou schopností létat (Kemboly 2010, 122 n).

Charakteristika bytosti nazývané Iaaui je opřena převážně o svébytnou interpretaci textů Knihy rakví a konfrontace s jinými dokumenty a koncepcemi představu o ní jako preexistentní bytosti, reprezentující síly *isfetu* prozatím nepotvrzuje.

#### 4.5 Apop

Ani síly chaosu v podsvětí, se kterými je konfrontován sluneční bůh na své cestě nepředstavují jen blahodárné obnovení života, jako to bylo v případě ponoření se do Nunových vod. Začínající výstup slunečního boha z hlubiny je podle knihy Amduatu v sedmé hodině ohrožen nebezpečím v podobě Apopa, obřího hada, který brání pokračování sluneční pouti.

Hadí podoba může svědčit o jeho spojení s pravodstvem, ve kterém měl přebývat ještě před stvořením kosmu, podobně jako stvořitelské božstvo héliopolské kosmogonie Atum (Janák 2009, 206).

Texty pyramid Apopa ještě nezmiňují. Nejstarší doklady o něm pocházejí z období První přechodné doby a Střední říše (asi 2180 – 1994 před Kr.), kdy bylo oživeno téma další existence světa a její ohrožení. V Textech rakví ze Střední říše lze nalézt ně-

která říkání, která měla sloužit k přemožení nepřátel slunečního boha. Četné prameny zmiňující Apopa pochází z dob Nové říše (1543 – 1292 před Kr.). Vedle Podsvětních knih to jsou říkání z Knihy mrtvých a sluneční hymny (Bonnet 2000, 51 n). Býval spojován se Sutechem, jako pánem pouště a odsud přicházejícího špatného počasí. Paralela mezi ohrožením slunečního boha na jeho pouti k východu na nebesa a Sutechovými úklady vůči Usirovi a jeho synu Horovi patrně vedla k tomu, že Apop a Sutech začali být stavěni na roveň a později ztotožňováni. V komplexu představ o smrti a vzkříšení s prolínaly usirovský a sluneční okruh. Nepřítel Rea a jeho bárky byl spojen s nepřítelem Usira (Bonnet 2000, 52).

O původu Apopa se zmiňuje pouze nápis v chrámu v Esně, který byl výrazně upraven v Ptolemaiovské a zejména Římské době. Jeho jméno je interpretováno jako „Vyplivnutý“ - měl totiž vzniknout ze sliny bohyně Neit, která dopadla do pravodstva. V dřívějších dobách však nebyl původ Apopa reflektován (Hornung 1983, 158).

Neit sama patřila k nejstarším egyptským božstvům. Od doby Nové říše byla chápána jako stvořitelka světa a pramatka všech živých bytostí. Měla androgynní nebo neutrální charakter a byla ztotožňována s bohem Nunem (Janák 2005, 126).

Apop nikdy nebyl označován za božskou bytost. Navrhovanou interpretací Apopova jména je složenina z adjektiva velký (*a*) a slovesa, které označuje vydávání neartikulovaných zvuků - řvát nebo drmolit, blábolit (*pp*). Mohlo se jednat o onomatopoické napodobení zvuku, který vydává had. (Morenz 2004, 202 n)

Apop klade slunečnímu bohu překážky na jeho cestě podsvětím a ohrožuje zemřelé. Je každé noci poražen, ale vrací se znovu a znovu, jeho existence je nevyčerpatelná, jak ilustruje scéna z Knihy bran. Apop zde jako obvykle vystupuje v podobě hada, avšak ze smyček jeho těla vystupuje dvanáct lidských hlav. Doprovodný text říká, že jsou to hlavy lidí, které spolykal. Na příkaz slunečního boha jsou tyto hlavy uvolněny a pozřou tělo hada, takže ten hyne. Když sluneční bůh odejde, vše se vrací do původního stavu (Hornung 1983, 158 n).

Forma hada bývá připisována jak Apopovi, tak stvořitelskému božstvu Atumovi. Tato podoba se může vztahovat i určité beztvarosti a neuchopitelnosti, i ke schopnosti

přebývat v různých prostředích, tak jako se had dokáže pohybovat na souši i ve vodě (Janák 2010, 137 n).

V Knize bran je zachycen následující popis Apopa:

Tento had je bez očí,  
bez nosu a bez uší;  
dýchá svůj řev a žije ze svého křiku  
(Hornung 1984, 243).

Apop rozhodně nepředstavuje žádného „běžného“ hada. Je to podivná bytost bez smyslových orgánů, která v podsvětí zatarasí cestu sluneční bárce tím, že vypije vodu po které pluje. Vznikne písečná mělčina, ve které had leží a čeká, že zde bárka uvízne a její plavba skončí. Došlo by k tomu, že by slunce neopustilo duat, nevyšlo ráno na oblohu a obvyklý běh věcí a řád světa by byl narušen. Slunečního boha chrání před Apopem bohyně Eset pomocí magie. Kouzla hada ochromí natolik, že může být spoután posádkou a jeho tělo je zničeno. Popis boje s hadem má řadu variant. V Knize bran je uvedeno pět scén tohoto zápasu, v Amduatu je jen jediná, ale Apop je zde na řadě míst jmenován. Nejkritičtějšími místy střetu s Apopem jsou brána do a z *duatu*, a chvíle, které následují po sjednocení slunce s Usirem (Hornung 1998, 112 n).

Kapitola 108 z Knihy mrtvých s titulem Říkadlo o tom, jak poznat západní duše, líčí, že jakmile had na Rea upře ochromující pohled (had tedy v tomto podání má oči), bárka se zastaví a mezi posádkou vypukne zmatek:

...Na vrcholu hory je had  
o délce třicet loktů,  
přičemž vpředu mu (z tlamy) vyčnívají tříloketní pazourkové nože.  
A já znám jméno toho hada na hoře:  
jmenuje se Spalující dech!

Potom večer se zrak (hada) zaměří na Rea,  
bárka se zastaví a mezi posádkou nastane velký zmatek.  
(A had) spolkně sedm loktů vody.  
Pak (však) Sutech po něm vrhne svoje kovové kopí  
a (had zase) vyzvrací všechno, co spolknul  
(Vachala 2009, 175).

Rituál známý z řady chrámů (mj. Dér el-Bahrí, Luxor, Edfú, Dendera, Fílé), jehož nejranější verze pochází z doby 18. dynastie, obsahuje specifický úkon. Král před bohyní, nejčastěji Hathorou (ale může jít také o Sachmetu nebo Tefnutu), udeří dřevěnou holí do míče a odpálí jej pryč. Míč má reprezentovat zlomocné oko Apopa, které je tímto aktem zneškodněno. Uvedené bohyně samotné personifikují oko slunečního boha jako zdroje světla, života a řádu. Král tímto aktem Apopa poráží (Borgouts 1973, 122 nn).

Jméno Apop se v textu kapitoly 108 Knihy mrtvých nikde neobjevuje, motiv zastavení Reovy plavby na mělčině díky nepřátelskému chování bytosti v hadí podobě utvrzuje domněnku, že se jedná právě o Apopa. Text také dokládá roli Sutecha jako ochránce slunečního boha, jehož přítomnost byla pro dokončení jeho plavby nepostradatelná. Sutech jako jediný z celé sluneční bárky odolá hadímu pohledu. Důvod zde není jasný. Sutech pronese magické říkadlo:

... „Ustup před ostrým kovem, který mám v ruce!  
Stavím se proti tobě, aby bárka nabrala správný směr.  
Ty, jenž vidíš daleko,  
zavři oko a zakryj si hlavu,  
abych se mohl plavit! ...  
... jsem mocný kouzel, syn Nuty!  
Kouzelná moc mi byla dána (právě) kvůli tobě.  
A jaká je ta kouzelná moc,

Ty, jenž kráčíš po břichu,  
a jehož síla se skrývá v páteři?  
Pohled', vyrazil jsem proti tobě  
a (ted') ovládám tvou sílu;  
já jsem převzal sílu!  
(Vachala 2009, 175 n)

Zdá se, že Sutech pomocí magie připraví hada o jeho moc. Nabízí se vysvětlení, že Sutech Apopovi odolá, protože má sám zlý pohled, ale oko, jehož pohled ničí svým pohledem nepřátele má i Hor, Amon nebo Re (Borghouts 1973, 143 n).

7. říkání z Knihy mrtvých je určeno k tomu, aby se zemřelý vyhnul Apopově písečné mělčině (Vachala 2009, 22 n). Avšak toto místo zde není popsáno tak, jako v pozdější knize Amduat.

Tento výraz se nicméně objevuje v jednom z nejstarších známých dokladů výskytu slova Apop. V hrobce, která pravděpodobně pochází již z doby 9. dynastie, byl nalezen nápis, který hovoří o období přírodní katastrofy – suchu a následném hladomoru. Toto kruté období je metaforicky označeno jako Apopova písečná mělčina (Morenz 2004, 202). Můžeme se domnívat, že toto přirovnání se vztahuje jak k nedostatku vody, tak k narušení obvyklého řádu světa, který vede k ohrožení existence.

Kapitola 39. z Knihy mrtvých s názvem Říkadlo o zahnání hada Rereka v říši mrtvých je zaměřené na zahnání Apopa. Apop je v textu zcela jasně jmenován a je označován za nepřítele Rea. Jsou zde vyjmenovány různé způsoby jeho zneškodnění a usmrcení. Je odháněn do Nunova vodstva, je rozsekán, spoután, je mu vyříznuto srdce, obrácena tvář, zlámány kosti a podobně. Boje proti němu se účastní řada božstev, mezi kterými figuruje také Sutech (Lexa 1997, 62 nn). Jméno Rerek (ale bez zmínky o Apopovi) je použito také v 33. kapitole Knihy mrtvých O zahnání hada zemřelým v říši mrtvých (Vachala 2009, 67). Z těchto textů vyplývá, že Apop představoval pro zemřelého ohrožení v jeho úsilí dosáhnout blaženého života v zázvěti.

Slunečnímu božstvu vždy při přemožení Apopa pomáhají i další bohové. Nejvýz-

načnejšími z nich jsou Hor a Sutech. Tato dvojice může odkazovat na postavu pozemského vládce, který rovněž nese odpovědnost za udržování řádu světa (Janák 2010, 139). S pozemským panovníkem je spojena také tzv. Kniha o přemožení Apopa.

Text pochází ze 4. stol př. Kr., z doby panování řeckých vládců, přesněji řečeno z dvanáctého roku vlády Alexandra II., tj. r. 312-311 př. Kr. Měl být patrně používán v Amonově chrámu v Karnaku pro každodenní rituál „přemožení Nepřítele“. Obdobný rituál je doložen pro Edfú, kde se mělo odehrávat 26. dne čtvrtého měsíce (choiak) „přemožení Apopa králem před tváří Usira“, ale i pro významná centra jakými byly Héliopolis a Théby, kde se konal v určitých dnech lunárního měsíce, to znamená během prvního, šestého a patnáctého dne lunárního měsíce (Bonnet 2000, 53 n).

Texty mají kromě náboženské funkce zároveň magický charakter. Jsou doplněny podrobnými instrukcemi během jakých činností mají být recitovány: nad Apopem nakresleným určitou barvou na nový list papyru, nad figurkou Apopa z vosku, podobně také nad figurkami nepřátel krále, po figurkách je pliváno, šlapáno levou nohou, je do nich bodáno kopím, řezáno nožem a jsou spalovány ve stanovené době příhodné pro vykonání rituálu. Mají být zničeny veškeré složky jeho bytosti jako *ka*, *ba*, mrtvé tělo, stín a podobně, včetně jeho potomků a přívrženců (Lexa 1996, 202 nn). Není zcela zřejmé, kdo konkrétně by měli být potomci a přívrženci Apopa, kromě obecné domněnky, že to jsou všichni, kdo kladou překážky pouti slunečního boha a na pozemské úrovni ti, kdo ohrožují vládu panovníka.

Král vykonáváním takových obřadů pomáhá Reovi k porážce Apopa a Re analogicky pomáhá králi proti jeho pozemským protivníkům (Janák 2010, 139).

Vznik nebo stvoření Apopa skutečně nebývají v dostupných dokladech výslovně formulovány, s výjimkou pozdního textu z chrámu v Esně. Původ Apopa zřejmě nebyl nijak často předmětem teologických spekulací.

Zásadní otázkou je, zda Apopa zařadit mezi preexistentní bytosti a jaký je jeho vztah k řádu *maat* a jeho protipólu, *isfetu* a lze sem zařadit i otázku původu ne-řádu a zla ve světě.

Apop byl v egyptském náboženství spjat se svébytným pojetím chaosu jako *isfetu*,



ne-řádu, jako opaku řádu *maat*. Řád představoval správné uspořádání a fungování světa, stejně jako pravdu, spravedlnost a celkový smysl nebo smysluplnost světa a dění v něm, pak *isfet* představovaly všechny síly, které toto uspořádání narušují a představují antitezi jeho charakteristickým projevům. *Isfet* tak představoval ne-řád, přírodní i společenský ne-pořádek, rebelii, lež, nespravedlnost i ne-smysl. Apop však nepředstavuje personifikaci *isfetu*, nýbrž jeho vykonavatele a základní projev. Byl ve stejném vztahu k ne-řádu, jako Re (sluneční a stvořitelské božstvo) vůči *maat* (Janák 2010, 137 n). Toto je však jeden z možných pohledů na Apopa.

Jak vyplývá ze srovnávání představ o stvoření světa, pro Egyptany byla představa o kosmogonickém boji, ve kterém by svět vznikl po vítězství nad silami chaosu patrně cizí. Podobně jako jim byla cizí idea preexistentního zla, které muselo ustoupit na počátku existence kosmu před dobrem. Antagonismus principů *maat* a *isfet*, je až „sekundárním dualismem“, který lze nahlížet jako výsledek postupně se zvětšující complexity a diferenciací ve stvořeném kosmu, jako výsledkem dějů které nemají svůj původ ve stavu preexistence, ale vznikly „rozštěpením“ kosmu v důsledku dalších dějů, které následovaly až po stvoření (Assmann 1995, 176).

Podle jiného názoru mají síly zla ve světě preexistentní základ. Vznik nebo stvoření zla nejsou nikde explicitně vyjádřeny, jsou však implicitně předpokládány. Apop vzniká v aktu ve kterém stvořitel nerozdělenosti preexistence vnutí existenci, do které Apop vstoupí jako negace. Nejprve vzniká bytí z nebytí a pak se objevuje možnost negace bytí, buď jako ničivý princip, který však z boha stvořitele vychází, je v bohu obsažen a je pevnou součástí fungování stvořeného světa, nebo jako možnost, že se bůh rozhodne existenci stvořeného světa ukončit. Vítězství v boji proti Apopovi a stálé opakování cyklu sluneční pouti trvá v závislosti na vůli stvořitele. Vznik, trvání i zánik světa závisí na stvořitelském božstvu. Noc střídá den a nový den noc, jeden život zanikne a obnoví se v jiném životě, nové vznikne ze starého jen z jeho vůle. Funkční mechanismy světa, včetně jejich negativně vnímaných projevů, jsou součástí stvořeného kosmu a stejně jako možnost ukončení existence kosmu jsou preexistentně obsaženy ve stvořiteli, který je rozvíjí do existence (Junge 1993, 156).

Jinou možností je představa, že Apop byl přítomen stvoření světa a musel být stvořitelem bohem skutečně nejprve poražen a vyhnán ven z uspořádaného stavu bytí. Od té doby klade překážky slunečnímu bohu na jeho pouti a ohrožuje zemřelé v podsvětí (Hornung 1983, 159).

Kosmogonické texty z Ptolemaiovské doby z Horova chrámu v Edfú vypovídají o boji mezi stvořitelem božstvem a hadem, který se vynořil z vod záplavy, což by mohlo vést k domněnce o preexistenci Apopa i sil které se před stvořením světa, či krátce po jeho zahájení, projeví jako nepřátelské vůči stvořiteli a jeho záměrům ohledně uspořádání kosmu. Širší pohled však ukazuje, že kosmogonie z Edfú se, jako v mnoha jiných případech místních kosmogonií, snaží začlenit oblast Edfú do systému hlavních představ o stvoření světa tradovaných v Egyptě a spojit je s mýty Horovského okruhu. Edfú zde vstupuje jako prapahorek, který se vynořil z pravodstva a na který usedl stvořitel v podobě sokola, aby zahájil stvoření. Boj s hadem může představovat spíše narážku na boj Hora se Sutechem, než na boj mezi stvořitelem božstvem a bytostí, která jeho činnosti brání (Kemboly 2010, 294 nn). Pro tento výklad svědčí skutečnost, že v Pozdní době začali být Apop a Sutech ztotožňováni (Janák 2005, 31).

Kosmogonie byla koncipována jako seberozvinutí stvořitele, nikoli jako boj, ve kterém svět vznikl po vítězství stvořitelského božstva nad negativně chápanými silami preexistentního chaosu. Chaosu, který by se navíc projevoval aktivním odporem vůči stvořiteli a jeho záměrům (Assmann 1995, 176).

Apop představoval hrozbu pro trvání kosmu nikoli svou aktivní činností, ale svou netečností, která je ve střetu se zájmy bohů i lidí. Apopa další trvání kosmu prostě nezajímá (Te Velde 1967, 104).

Apop ohrožuje řád i trvání stvořeného světa, zpochybňuje jistotu, že po noci opět přijde den. Avšak nikde není jasně vyjádřeno proč tak jedná. Naopak, zdá se, že existenci kosmu neohrožuje záměrnou činností, ale tím, že „překáží“ a osud světa je mu lhostejný. Re a posádka jeho bárky se s Apopem musí vypořádat spíše jako s překážkou na cestě, než s jako záměrně jednajícím nepřítelem. Ohrožení, které had před-

stavuje je zažehnáno a přesto se objeví znovu na stejném místě.

Existence Apopa má totiž jinou povahu než existence bohů. Bohové existují ve střídání smrti a vzkříšení, údělem Apopa, jako síly chaosu, je neměnná nekonečnost. Jako bytost, která nemá svůj původ ve stvořeném světě podřízeném řádu, se pohybuje mimo cykly stárnutí, smrti a obnovy (Hornung 1983, 158 n).

Vysvětlením může být i to, že egyptská kosmologie představu kosmu koncipovala jako „úspěšný proces“, ve kterém dobro znamenalo pohyb, zlo zastavení. Každodenní opakování onoho „poprvé“ naráželo na nepřítele, který chce kosmos koncipovaný jako proces zastavit. Takové protikladné síly na kosmické úrovni představují *isfet*, *maat* je principem jejich překonání. Sluneční pouť byla výkonem vlády, která se neustále musela obhajovat ustavičným přemáháním „rebelů“; za rebela byl ve slunečních hymnech označován Apop (Assmann 1995, 176 n).

Za neustále se opakujícím střetáváním slunečního boha a Apopa však také paradoxně právě životní koloběh a neustálá obnova Rea. Když se sluneční bůh během sestupu do podsvětí každou noc ponořil do pravodstva a vrátil se do času předcházejícímu stvoření, musel se znovu a znovu utkat s stejným Apopem, který žil v praoceánu před okamžikem stvoření, kterého minulé noci definitivně zabil. Apop proto nebyl nesmrtelný, ani se nerodil znovu. Naopak, byl jednou z mála definitivně umírajících bytostí, které egyptské náboženství znalo (Janák 2009, 206 n).

#### 4.6 Závěr

Mezi projevy chaosu, ve smyslu prvopočátečního, neuspořádaného stavu, který předcházel existenci stvořeného, uspořádaného kosmu, který však svými projevy do něj zasahuje, nepochybně patří praoceán a jeho personifikace, bůh Nun. Je zdrojem všech vod světa a představuje možnost obnovy a regenerace bohů i zemřelých lidí, počínaje slunečním božstvem a celým stvořeným kosmem konče. Slunce každé ráno vychází z *duatu*, obnovené dotykem s nestvořeným. V eschatologické perspektivě

snad bude takto obnoven celý svět.

Praoceán nenese jednoznačně negativní konotace a není bezprostředně spojen s neřádem *isfet*. Nedochozí ani k žádnému zápasu mezi silami spojenými s *maat* a praocéánem. Jeho vody sice mohou poskytovat útočiště nebezpečným bytostem spojeným s *isfetem*, jakými jsou Apop a Sutech, samy o sobě nezastupují princip antagonistický vůči řádu *maat*.

Obnova spjatá s ponořením do Nunových vod je součástí uspořádání kosmu, i když k ní dochází mimo ně. Podobně jako každoroční záplava může být chápána jako proces destrukce a následné regenerace, představuje Nun v podsvětí síly obnovy, kterým předcházela destrukce v podobě zestárnutí a smrti (které však lze chápat jako projevy uspořádání stvořeného kosmu). Obnova by nebyla v mezích stvořeného a uspořádaného světa možná, a proto se odehrává, jako návrat za ně. Nun tedy představuje síly „prachaosu“, který svým původem a umístěním leží mimo stvořený kosmos řízený řádem *maat*, ale přesto je do jeho uspořádání včleněn.

Existence tažných ptáků byla tajemně spojena s oblastmi, kde s hranice kosmu přechází do nestvořeného pravodstva. Spojoval jejich původ přímo se silami preexistence asi nelze. Jejich rysy, jakými jsou lidská tvář a lidská řeč, které nesou vně uspořádaného světa a které se při vstupu do něj mění, poukazují na blízkost silám, které stojí mimo řád *maat*, ale nestaví se mu na odpor.

Povaha bytosti Iaaui, zejména otázka jejího původu, který se měl nacházet ve stavu preexistence a sama bytost měla způsobovat ohrožení řádu *maat* je problémem dalšího zkoumání a další diskuze. Prozatím nelze potvrdit, že by se jednalo o preexistentní entitu, která by reprezentovala neřád *isfet*, protože veškeré tyto představy se opírají o zvláštní interpretaci některých textů Knihy rakví a nemá oporu v jiných zdrojích.

Koncepce *but*, příbuzná představě tabu by mohla tvořit zajímavou alternativu k principu *isfet*, ale i ji by bylo třeba podložit dalšími doklady z egyptského náboženského myšlení.

Popis Apopa, kromě faktu, že se má jednat o hada, je nejednotný. V Knize bran je to

bytosť bez smyslových orgánů. To by mohlo naznačovat, že se jednalo o bytosť, která pobývala v prostředí, ve kterém takové orgány nepotřebovala. To by mohlo odpovídat oblasti pravodstva, které se vyznačuje temnotou a nehybností. Podle popisu v 108. kapitole Knihy mrtvých je však Apop vybaven ochromujícím zrakem.

Nezdá se, že by ani otázka preexistence Apopa měla jasné řešení. Existují doklady, které svědčí jak pro, tak proti ní, na jejichž základě lze vytvořit velkou řadu hypotéz. Spojení Apopa s principem *isfet* je nepochybné, ale stejně jako předchozí otázka má problém existence *isfet*, která by předcházela existenci stvořeného kosmu několik možných odpovědí:

1. Otázkou vzniku a původu Apopa se egyptské náboženské myšlení nezabývalo. Vznik světa byl popsán jako sebero-zvinutí stvořitele, který v sobě žádné negativní síly nenesl a žádné nevytvořil. *Isfet* vznikl v důsledku dějů, které následovaly po stvoření jako „rozštěpení“ kosmu (Assmann 1995, 176).

2. Apop vzniká zároveň s existencí jako personifikovaná možnost její negace. Destruktivní princip byl implicitně obsažen ve stvořiteli a z něj také vychází. Má dvě stránky. Prvním aspektem je negace existence jako součást stvořeného kosmu, která jako součást mechanismu jeho fungování zahrnuje negativní a rozkladné stránky bytí.

Druhým aspektem je možnost ukončení existence světa jako takového (Junge 1993, 156).

3. Apop byl preexistentní bytosť, preexistentní jsou i principy, které zastupuje. Během stvoření byl poražen a vyhnán za hranice uspořádaného kosmu. Od té doby klade slunečnímu bohu překážky na jeho pouti a také ohrožuje zemřelé v podsvětí (Hornung 1983, 158 n).

4. Apop, stejně jako stvořitel, pochází z pravodstva, prostoru a stavu za hranicemi světa, který se nachází mimo řád *maat*. Apop pravděpodobně nepředstavuje personifikaci ne-řádu, nýbrž jeho vykonavatele a základní projev. Apop je ve stejném vztahu k ne-řádu *isfet*, jako je Re (slunce a stvořitel) k řádu *maat* (Janák 2010, 137 n).

5. Je také možné vytvořit konstrukci, že Apop, stvořitel a pravodstvo tvořily trojici preexistentních bytostí. Nun jako inertní a neutrální entita v sobě „obsahoval“ pozi-

tivně a kreativně působící stvořitelské božstvo a negativně a destruktivně působícího Apopa. Ti v pobývají v pravodstvu v podobě hadů. Tato spekulace by mohla zapadat do způsobu egyptského náboženského myšlení, není však podpořena žádnými doklady.

Otázky preexistence Apopa a vzniku principu *isfet* tedy nelze jednoznačně vyřešit. Spíše je možné se přiklonit k některé z naznačených možností. Vše svědčí pro domněnku, že problém vzniku Apopa nebyl teologicky konceptualizován až do Pozdní doby, patrně proto, že mu nebyla přičítána důležitost. Jeho postavení v rámci slunečního cyklu, který nese aspekt stálého opakování stvoření, kde Apop představuje „překážku“ východu slunce na obzor a náznaky v rámci některých kosmogonií podporují myšlenku, že Apop existoval již před stvořeným světem.

Pokud chápeme Apopa jako vykonavatele *isfetu*, znamenalo by to, že i tento princip předcházel bytí uspořádaného světa. Bylo to něco, co bránilo tomu, aby stvořený svět a jeho řídicí princip plně vstoupily do existence a co v kosmu působí jako ohrožující síla, která musí být stále překonávána.

## 5. Představa ohrožení řádu uvnitř kosmu

### 5.1 Úvod: vymezení

Jednou z možných interpretací egyptské představy kosmického řádu *maat* je princip, který vznikl zároveň se stvořením a který udržuje stvořený svět v chodu. Z tohoto vyplývají určité představy o silách, které proti tomuto principu působí.

Velký rozdíl mezi „poprvé“ a jeho každodenním opakováním, je přítomnost zla. Egyptanům je cizí představa kosmogonického boje, při kterém kosmos vzešel z vítězství nad chaosem. Kosmogonie byla koncipována jako seberozvinutí dobra, které se neseťká s žádným odporem. Idea preexistence zla, které musí ustoupit dobru a proto i nějakým způsobem negativní představa „chaosu“, není v egyptských prame-  
nech zjištělná. Preexistentní je více méně, jak jsme viděli, řád (Assmann 1995, 174 n).

Přesto nelze popírat, že zlo, ne-řád a neuspořádanost jsou ve světě přítomné různými způsoby.

V rámci dimenzí tohoto světa byly územím neuspořádanosti regiony obklopující „řádnou“ krajinu Egypta, tedy poušť či moře, z nichž přicházelo ohrožení v podobě písečných i deštivých bouří, silných větrů, nebezpečných tvorů (hadů, štírů, šelem atd.) a v neposlední řadě divokých kmenů a „nekulturních“ cizinců (Janák 2010, 131).

Ale ani negativní přírodní jevy a podmínky není možné jednoznačně chápat jako něco, co řád kosmu ohrožuje, často může jít o jeho součást, i když nepůsobí pozitivně. Abychom si nastínili způsob, jakým mohou nějaké síly řád stvořeného světa ohrožit, je třeba se vrátit znovu k tématu stvoření – stvoření kosmu bylo vymezeno východem slunce a tedy i zrozením slunečního boha a zároveň počátkem působení řádu *maat* v něm. Výsledkem působení *maat* od počátku světa je tedy stále se opakující každodenní sluneční pout', vymezená okamžiky východu a západu slunce.

Egyptská kosmogonie, která koncipuje představu kosmu jako „fungujícího procesu“, vykládá dobro jako „pohyb“ a zlo jako „zastavení“ (Assmann 1995, 176).

Nejúžeji je *maat* spojena s Reem, stvořitelem i tím, kdo řídí svět. Jeho činy, jeho vůle a jeho bytí jsou *maat*. S věcnou názorností popisují tento stav kultické písně: „Putuješ nebesy a řídíš zemi, zatímco *maat* je s tebou a když spočíváš v podsvětí, je *maat* u tebe... dokud jsi, je *maat*; dokud je *maat*, jsi ty, ona je spojena s tvou hlavou (jako ureus); je věčně při tobě... Tvé pravé oko je *maat*, tvé levé oko je *maat* (postavení na roveň se slunečníma očima). Tvé maso a tvé údy jsou *maat*; dech tvého těla a tvé srdce jsou *maat*; procházíš zeměmi s *maat*, s *maat* si potíráš hlavu, jdeš a ve svých rukou neseš *maat*, tvým rouchem je *maat*“ (Bonnet 2000, 430).

Se slunečním bohem je však také úzce spjata postava krále.

Re, (stvořitelský a sluneční) bůh ustanovil krále na zemi žijících  
navždy a na věky,  
aby nalézal lidem právo a uspokojoval bohy,  
aby uskutečňoval *maat* a zaháněl chaos.  
On přináší bohům oběti pro bohy  
a mrtvým oběti pro mrtvé.

Tento text osvětluje politickou teologii Egypta. Bůh – tak musíme rozumět první větě, ustanovil krále jako svého zástupce, či reprezentanta na zemi (Assman 2012, 40 n).

Také král je nositelem *maat*. Z uvedeného vyplývá, že síly ohrožující řád, musí být takové, které mohou narušit sluneční pout' a tím trvání světa jako cyklického procesu a zároveň i ty, které jsou hrozbou pro královskou vládu a její úkoly.

Již v předchozí kapitole jsme se věnovali problému zařazení existence Apopa, ohrožovatele zdárného průběhu sluneční pouti podsvětím, mimo sféru stvořeného světa a proto jej v následujícím textu budeme spíše opomíjet.

Dále je tu problém odlišení sil *isfetu*, ne-řádu, které aktivně působí proti kosmic-



kému řádu a sil, které jsou součástí řádu, ale jejich projev je vnímán jako silně negativní.

Jedná se o jakousi odvrácenou stranu řádu *maat*, která je přes veškerou svou negativitu stále jeho integrální součástí. Lze ji pochopit, není tedy ne-smyslná jako *isfet*, i využít, neboť není ani vzdálená a neuchopitelná jako *nu*. V kosmické rovině se jedná například o noc jako protiklad dne, poušť jako opak úrodného nilského údolí, nebo úmrtí jako přerušování života. Jde o jevy spojované s nehostinností, neplodností či agramsivitou, které v rámci některých teologických systémů a často také na celostátní rovině zastupoval bůh Sutech. V případě Sutecha (oproti preexistujícímu ztělesnění pravodstva, bohu Nunovi, a mimo řád stojícímu Apopovi) se jedná o zplozenou božskou bytost, začleněnou do kultických i mytologických struktur místních panteonů a daného uspořádání stvořeného světa. Tento bůh nebyl čistě zlý, ani nesmyslný, neboť jeho síly mohly být využity k dobrému a jeho negativní projevy dotvářely smysl řádu světa. Co by byl den bez noci a život bez možnosti zemřít (Janák 2010, 140)?

Vyvstávají otázky: kde se ne-řád v uspořádaném kosmu vůbec vzal a zda lze působení *isfetu* odlišit od „odvrácené strany“ řádu *maat*?

## 5.2 Lidé jako původci ne-řádu ve světě

Jedním z možných zdrojů narušení kosmického řádu mohou být sami lidé. Jisté nastínění tohoto tématu lze nalézt v Textech rakví. Stvořitelské božstvo prohlašuje v CT 1130 VII 463f – 464c, že jedním z jeho prvotních čtyř dobrých činů bylo toto: „Stvořil jsem každého stejně jako jeho druhá. Nepřikázal jsem, aby páchali zlo. To jejich srdce zničilo to, co jsem vyslovil.“ Jak již bylo řečeno, božstvo odmítá výtky, kterými ho častují lidské bytosti, totiž, že je zodpovědné za zlo ve světě. Spíše proklamuje dobré činy, které vykonalo na počátku stvoření a trvá na tom, že za následné zlo ve stvoření jsou zodpovědní lidé (Kembohy 2010, 188).

Z tohoto textu je také možné odvodit, že také nerovnost mezi lidmi patří k proje-

vům ne-řádu.

Egyptané vycházejí z toho, že lidská společnost tíhne sama od sebe k nerovnosti, a tudíž se rozpadá na chudé a bohaté, slabé a silné, utlačované a utlačovatele. Z tohoto nahlédnutí lze vyvodit dva rozdílné závěry. První pojímá nerovnost jako výraz bohem chtěného řádu a dospívá k představě o kosmicky založeném třídním, či dokonce kastovním rozčlenění společnosti. Druhý závěr naopak pojímá nerovnost jako výraz narušení řádu, které člověk sice nemůže odstranit, ale přesto se proti němu musí vši silou postavit. To je egyptská pozice. Nerovnost je pojímána jako *isfet*, jako bezpráví, lež a narušení řádu a je stavěna proti *maat*, proti spravedlnosti, pravdě a řádu (Assmann 2012, 115).

Jiným textem, který lidem připisuje aktivitu, která vedla k porušení řádu stvoření, je Kniha o nebeské krávě. První známý exemplář Knihy o nebeské krávě se nachází na první (vnější) pozlacené schráně na sarkofágu krále Tutanchamona. Další tři verze knihy se objevují v hrobkách panovníků Sethiho I., Ramesse II., a Ramesse III. Pokaždé je kniha zaznamenána na stěnách vedlejší místnosti sousedící s pohřební komorou. Ramesse VI. ve své hrobce využil výňatky pro výzdobu levé niky ve třetí chodbě. Krátký výňatek je doložen na jenom papýru datovaném do Ramessovského období. V Římské době byl mytologický příběh známý z Knihy o nebeské krávě včleněn do tzv. Knihy z Fajjúmu (Janák 2005, 211).

Text knihy líčí, že lidem kdysi vládl samotný sluneční bůh, když však zestárl lidé se začali protivit jeho panování:

...bůh, jenž povstal sám ze sebe. Když uvázel se v kralování, byli lidé i bozi zajedno. Když však Jeho Veličenstvo zestárl, takže jeho kosti byly stříbro, jeho údy zlato a jeho vlas byl drahý kámen lazurový, lidé si vymýšleli si (zlé) řeči (Lexa 1997, 127).

Sluneční bůh proto svolá ostatní bohy na poradu:

Tito bozi byli předvedeni, a když byli u něho, dotli se svými čely země před Jeho Veličenstvem, aby proslovil svou řeč před otcem nejstarších bohů, jenž stvořil lidi a jest králem lidstva, a řekli Jeho Veličenstvu: „Mluv (k nám), posloucháme (to)!“

Re řekl Nunovi: „Nejstarší bože, v němž jsem vznikl, a bozi předkové! Pohled'te na

lidi, kteří vznikli z mého oka! Usmyslili si (nepřátelství) ke mně! Řekněte mi: Co učíníte proti tomu? Nechci je pobíti, dokud nevyslechnu, co tomu říkáte!“

Veličenstvo Nun odpověděl: „Můj synu Re, větší než ten, jenž zplodil ho, mocnější než ti, kteří stvořili ho! Posad' se na svůj trůn! Velký jest strach před tebou, když tvé oko vyjde proti těm, kteří ti spílají!“

Veličenstvo Re odpověděl: „Hled'te, utíkají do pouště, bojíte se pro to, co řekli!“

(Shromáždění bozi) řekli jeho Veličenstvu: „Vyšli svoje oko, ať rouhače uvrhne do neštěstí! (Neboť) nemáš-li ve svém čele oka, aby bilo (nepřátele) tvé?“

A ono vykonalo na nich pomstu, jsouc Hathorou (Lexa 1997, 127 n).

Následuje krátký dialog mezi bohem slunce a jeho navracející se dcerou. Zcela bez přechodu navazuje druhá část vyprávění. Jde o přípravu nápoje z krvavě zbarveného piva, jehož sedm tisíc džbánů Re nechává rozlít po zemi, aby lidstvo, které podle všeho bohyně přece jen nezničila úplně, před ní ochránil. Lest se zdaří: když ráno bohyně spatří krev, opije se jí a na lidstvo zapomene. Tato část obsahuje četné etiologické odbočky (vznik kultu, přípravu omamného nápoje o Hathorině svátku a „dobu útrap“). Mezi první a druhou částí vyprávění neleží jen jedna noc, nýbrž i změna nálady boha slunce, který zřejmě lituje svého rozhodnutí vyhladit lidstvo (Assmann 2002, 145).

Slitováním boha Rea nad lidstvem však tento příběh nekončí. Re se rozhodne lidstvo opustit.

Bohyně Nut přijala podobu krávy a na svém hřbetě vynesla Rea do nově vzniklé sféry nebes. Následná, třetí část knihy pojednává o vytvoření sféry podsvětí, jež je spravováno bohem Gebem a obydleno plazy. Také se zde hovoří o ustanovení Thovta Reovým náměstkem a o stvoření měsíce. Druhý a třetí oddíl knihy tak, kromě představení původu a podoby sfér nebes a podsvětí, představují etiologii střídání dne a noci, slunce a měsíce (Janák 2005, 211).

Lidé, kteří zůstali na zemi a byli ponecháni sami sobě, navzájem válčí... (Assmann 2002, 145).

Kromě vzniku oblastí nebes a podsvětí má vzpoura lidí proti slunečnímu bohu ještě

další následek na podobu kosmu: svět už není jednoznačně dobré místo, jakým bylo „za oněch časů“ kdy mu vládl bůh Re a než došlo k událostem, které popisuje Kniha o nebeské krávi. Lidstvo bylo kvůli své vzpouře vystaveno odplatě slunečního boha, který proti němu vyšle své oko, bohyni, která lidstvu přinese utrpení a smrt.

Následkem vzbouření lidí proti vládě, kterou stvořitelský a sluneční bůh vykonává nad lidmi a bohy, skončil zlatý věk ničím nerušeného prosazování dobra a spravedlnosti. Nebe a země, bozi a lidé se oddělili. Pozemský svět se stal ambivaletním v tom smyslu, že dobro a spravedlnost se už nemůže prosadit samo od sebe, že pozemské věci vykazují spíše přirozenou tendenci k rozpadu, která určuje běh dějin jako jakási gravitace (Assmann 2012, 91).

### 5.3 Sutech: charakteristika božstva a jeho vztah k ne-řádu.

Bůh Sutech už byl zmíněn několikrát, zatím jako ochránce Rea, který bojuje proti Apopovi i jako personifikaci negativních, avšak nezbytných přírodních jevů, zatím na straně řádu i když to bývá právě on, kdo je líčen jako jeden z hlavních reprezentantů sil chaosu. Pokusíme se zde tedy načrtnout složitost a mnohoznačnost jeho postavy.

Podle některých názorů bylo Sutechovo spojení se silami chaosu a ne-řádu dáno již způsobem jeho narození.

Sutech je jedním z bohů, kteří tvoří héliopolské Devatero: Atum, Šu a Tefnut, Geb a Nut, Usir a Eset, Sutech a Nebthet. Doba prapočátku může být popsána jako doba, kdy na zemi ještě nevznikla dualita. Prabůh Atum, Pán veškerenstva, v prvním stvořitelském činu přivedl na svět díky sebeoplození dvojčata obou pohlaví: boha Šua a bohyni Tefnut. Tato dvojčata přivedla na svět další dvojčata: boha země Geba a bohyni oblohy Nutu, kteří zplodili Usira a Esetu. Dosud jde o dualitu muže a ženy, o komplementaritu. Nicméně Geb a Nut nepřivedli na svět jen jeden pár dvojčat, ale také Sutecha a Nebthetu. Toto narušilo harmonický vývoj stvoření, ve kterém každý

pár bohů dal vzniknout jednomu dalšímu páru. Tak je narození Sutecha počátkem zmatku (Te Velde 1967, 27).

Sutechovo narození může být spojováno s pěti epagomenálními dny v závěru roku. Podle pozdní legendy znamenáné Plútarchem (zatím bez opory v eg. pramenech), byly považovány za rodné dny Usira, Esety, Hora, Sutecha a Nebthety. (Bareš 2007, 170) Sutech se měl narodit třetího epagomenálního dne. - To je narození Sutecha, počátek sporu a počátek vykonávání práva Devaterem (Kemboly 2010, 232).

Přestože během těchto dnů probíhaly četné slavnosti, byly považovány za nešťastné, nebo přinejmenším za nebezpečné, neboť symbolicky překonávaly či opouštěly nejen čas, ale i řád *maat*, což se možná promítalo také do uvolněnější podoby slavností. V některých případech mohly být tyto dny pokládány za předobrazy budoucího roku a události, které se v nich odehrály, měly poukazovat do budoucna. Přerušení plynutí času a opuštění daného řádu bylo v egyptském pojetí cyklické obnovy nutnou podmínkou nového zrození, omlazení roku a obnovy světa jako takového (Janák 2009, 118).

Lze diskutovat o tom, že asociací narození konkrétního boha s pěti nebezpečnými posledními dny roku se mohli Egypťané pokusit začlenit každý z těchto dnů pod patronát boha, jehož atributy se v jistém ohledu mohly ukázat jako blahodárné. Všech pět bohů bez výjimky – včetně Sutecha – je vzýváno, aby ochránili toho, kdo se obává nebezpečí na konci roku (Kemboly 2010, 237).

Proto je chápání samotného Sutechova narození jako počátku událostí, které ohrožují stvořený kosmos, nejisté i když může být z určitého hlediska chápáno jako počátek kosmické disharmonie nebo sporu – v tomto případě jde pravděpodobně o narážku na spor Hora a Sutecha o královský úřad.

Sutech je znám negativními vztahy se svými sourozenci. Měl se dopouštět také násilného jednání proti svým sestrám Esetě a Nebthetě, ve vztahu k Esetě vystupuje jako sexuální agresor. Papyrus Jumilhac, například, podává popis toho, jak se Sutech pokusil Esetu napadnout. Když bohyni uviděl, proměnil se v býka a pronásledoval ji. Ona však přijala podobu psa s nožem na konci ocasu a uprchla před ním. Sutech ji

nebyl schopen dosáhnout a skončil tím, že ejakuloval své semeno na zem, čímž si získal posměch své zamýšlené oběti (Smith 2010, 402 n). Podobně negativní rysy má i jeho vystupování vůči Nebthetě. Její pozice je nezvyklá: na jednu stranu je jeho manželkou, ale na druhou byla na straně Esety proti němu. Navíc k jejímu věznění v přádelně v Sajích, některé zdroje také tvrdí, že byla uvězněna v Sutechově vlastním domě. Nicméně se jí podařilo uniknout, opustila dítě, které porodila Sutechovi, uprchla, aby své sestře pomáhala vychovávat a chránit malého Hora (Smith 2010, 404). Ve vztahu k Usirovi vystupuje v roli bratrovraha.

V tradici starého Egypta, přinejmenším takové, jak se nám dochovala, nebyl Usirovský mýtus nikdy vyličen jako souvislý celek; spíše sloužil jako zdroj nárazek pro velké množství náboženských textů. Můžeme, vlastně musíme odvodit z těchto nárazek a okolností, že to nebyl souvislý příběh, ale spíše sled scén, které byly zakořeněné v posmrtném kultu. Jediné texty, které nám poskytují souvislý příběh, jsou napsány v řečtině Diodórem a zejména Plútarchem (Assmann 2005, 23).

Skromné střípky o životě a smrti boha Usira nacházíme již v Textech pyramid. Ucelenou verzi příběhu, která ale obsahuje představy doplňované v různých obdobích egyptských dějin, bychom mohli shrnout následovně: Usir přejal po svém otci Gebovi královský úřad a vládl moudře a spravedlivě (Janák 2010, 135).

Ve věku 28 let byl zavražděn svým bratrem Sutechem. Podle některých zdrojů vrah obhajoval svůj čin tvrzením, že jednal v sebeobraně. Podle jiných provedl odvetu za to, že Usir měl nelegitimní vztah s jeho manželkou Nebthetou. Potomkem z tohoto cizoložného vztahu byl Anup, který je občas nazýván nejstarším synem Usira. Několik textů říká, že bůh měl dceru, nebo dcery, bez uvedení toho, kdo byla jejich matka, podle jednoho měl další syny. Po vraždě svého manžela Eseta hledala a našla mrtvolu svého manžela, které po té bylo obnoveno díky mumifikaci. Použila svá mocná kouzla a zaříkání a dokázala probudit Usira a počít s ním syna Hora (Smith 2008, 1).

Když Hor dospěl, přihlásil se o své dědictví a zahájil při se strýcem, která probíhala na dvou úrovních. Jednak měla podobu soudního přelíčení před sluneční bohem Reem a tribunálem bohů, jednak spolu oba sokové bojovali v otevřených střetech a klá-

ních. Nakonec byl právoplatným panovníkem uznán Hor, jehož nástupu na trůn musel předcházet sestup k Usirovi do podsvětí a předání moci z otce na syna. Hor je tak s definitivní platností potvrzen pozemským panovníkem a Usir dochází ospravedlnění, a tudíž i vzkříšení jako vládce zesnulých (Janák 2010, 136).

Existovala určitá tradice, podle které byl Usir utopen, snad Sutechem. V Textech pyramid jsou na tuto tradici tři narážky (Griffith 1960, 6).

Tímto Sutechovým činem vstupuje do světa smrt. Na tuto skutečnost a její vztah k řádu lze nahlížet různými způsoby. Smrt nepředstavuje narušení daného řádu kosmu, je jeho přirozenou součástí.

Pokud je Usir bohem absolutního života, jehož podstata zahrnuje smrt, pak je dualita Usira a Sutecha dualitou smrti a života. Usir je smrt, ze které povstává život a Sutech je život, který vytváří smrt. (Te Velde 1967, 95)

Smrt může být z určitého úhlu pohledu poněkud paradoxně silou, která kosmos udržuje v chodu. Ve svém neustálém zápase proti destruktivním silám bránícím jeho úsilí udržovat kosmický řád v chodu, Re užívá smrt, sbírá ji proti Apopovi, personifikaci absolutního zničení. Sutech nemůže být vyloučen z kosmu, bez toho, aby se ten zastavil. Smrt je nevyhnutelná, ale - o tom byli Egypťané přesvědčeni - něco se s ní dá dělat, zejména pokud představuje zlo pouze na tomto světě, v relativním smyslu (Assmann 2005, 70).

Smrt by tak představovala právě onu „odvrácenou stranu“ řádu *maat*. Je možné ji však chápat i opačně, jako narušení řádu.

V příběhu o zabití boha Usira můžeme jeho bratra a vraha Sutecha vnímat jako personifikaci, či spíše jako vykonavatele smrti - narušitele řádu a ničitele jednoty (Janák 2012, 56).

S příchodem smrti do světa vzniká nová kosmologická sféra: podsvětí, jehož vznik líčila i Kniha o nebeské krávi v souvislosti se vzpourou lidí proti vládě slunečního boha. Také mýtus o vzniku podsvětí, tudíž dalším rozčlenění světa o sféru onoho světa, vede tento krok zpět ke vzpouře; zde to jsou „dětí Nuty“, které zničily stvoření. To může, jak plyne ze souvislostí, odkazovat jediné na vraždu Usira. Všech mytolo-

gických narážek na tento „pád“ je jen několik, totiž, že zde byla zničena původní jednota a nastal nárůst diferenciaci a rozdělování. Pojem „pádu“ (*lapsus*) zde nepostihuje jádro egyptské představy. Adekvátnější je pojem „rozdělení“, nebo „rozštěpení“. Jedná se o „mýty rozštěpení“, které dávají procesu vývoje a diferenciaci světa násilný, tragický význam. To závažné konflikty vedou k rozštěpení světa, k oddělení života a smrti, noci a dne, nebe a země, země a podsvětí bohů a lidí, míru a války (Assmann 1995, 176). Tyto protikladné dvojice a zejména antagonismus života a smrti by pak v tomto pojetí nepatřila ke stvoření, které bylo záměrem stvořitelského božstva, ale bylo by něčím, co vzniklo druhotně, v rámci vzepření se stvořitelskému řádu, čemuž však poněkud oponuje představa o sluneční pouti. Sluneční bůh přece musí se soumrakem sestoupit do říše mrtvých, aby z ní za úsvitu mohl jako omlazený a obnovený vyjít.

Zvláštním prvkem mýtu o vraždě Usira je Sutechův vztah k Horovi. Zdá se, že v tomto mýtu narážíme na dvě různé, navzájem se prolínající tradice, což se odráží v různém pojetí příbuzenského vztahu mezi oběma božstvy.

V obou souborech tradic se jedná o boj, v obou se účastníci jmenují Hor a Sutech, v obou se nazývají „bratry“ (i když ve druhém případě jde o synovce a strýce), v obou se jedná o královskou vládu nad Egyptem. V prvním souboru nicméně není zmínka o Usirovi, Sutech není vrah, Hor není mstitel (Assmann 2002, 167). Problém zde tkví v tom, že pod pojmenováním Hor lze najít různé variace božstva.

Sutech se dostával do vzájemného vztahu s oběma hlavními horovskými typy jako bratr Hora Velkého a strýc Hora, syna Esetina, s nimiž vytvářel různé konstelace a přijímal různé funkce a objevoval se v rozdílných kultovních vazbách. (Janák 2010, 141)

Existují i další argumenty, založené na struktuře mýtů, které podporují přesvědčení, že mýtus o konfliktu Hora [tj. Velkého] a Sutecha byl rannější ze dvou a byl později absorbován do Usirovského mýtu. Jisté detaily jsou společné oběma, ale Usirovská forma příběhu je komplexnější. Jednodušší musí být ranější než složitější (Griffith 1960, 20). Nicméně spojení obou linií tradic v je patrné již v Textech py-



ramid.

Motiv pro jejich spojení může být hledán ve skutečnosti nebo situaci, která má pro studium mytologie Textů pyramid velkou důležitost: je to identifikace zemřelého krále s Usirem, což zřejmě koexistovalo s představou, že žijící král je Hor. (Griffith 1960, 20).

Konflikt Hora a Sutecha v první tradici nezačíná vraždou Usira, ale násilnou potyčkou mezi oběma bohy. Pře nastává potom, co Sutech ztratil své mužství a Hór už nemá své oko (Te Velde 1967, 34).

Určitou narážku na tuto příhodu podává Kniha mrtvých, 17.kapitola:

Přivedl jsem k životu poraněné Svaté oko  
v den, kdy spolu bojovali oba protivníci.

Co to znamená?

Je to onen den, kdy bojoval Hor se Sutechem:

Sutech poranil Horovi obličej

a Hor se zmocnil Sutechových varlat.

A byl to Thovt, jenž je vlastnoručně ošetřil

(Vachala 2009, 36).

Vlastní podnět pro toto násilí není znám. Lze v něm snad spatřovat alegorické znázornění boje o moc, ve kterém by zraněné orgány, o které se oba protivníci vzájemně připraví, zastupovaly insignie královského úřadu. V Dramatickém papyru z Ramessea je scéna, kde se zmrzačená Sutechova varlata objevují reprezentována dvěma žezly. Hor nebo král je vyobrazen, jak vstřebává takto symbolizovanou sílu. Možná že rozšířená symbolika byla, že žezla představovala Horní a Dolní Egypt. Je zde nápadná paralela k časté interpretaci Horova oka jako královské koruny (Griffith 1960, 34).

Jak dalece můžeme usuzovat z dostupných dokladů, Sutech byl spojován s královským úřadem dávno předtím, než vznikla nějaká víra v Usira. Množství zdrojů popi-

suje Sutecha zápasícího o egyptský trůn s Horem ve specifickém kontextu období po Usirově smrti. V Memfidské teologii z doby 25. dynastie, je spor vyřešen tak, že Sutech je ustaven vládcem Horního Egypta a Hor vládcem Dolního Egypta. Následovně se však Hor stane králem celé země (Smith 2010, 398).

V textu z doby Nové říše se říká, že Hor získal *kemet* a Sutech *dešret*. Předně, černá země (*kemet*) je krajina zaplavovaná Nilem, ve které zůstává černé bahno. V principu i prakticky představovala egyptské království pod vládou faraona. Egyptané překročili Eufrat, aby stanovili hranici *kemetu*. Červená země (*dešret*) je půda, kterou Nil nezaplavuje: poušť, pustá a neobdělávaná oblast obydlená cizinci, na kterou si faraon činí nárok, ale kde ve skutečnosti nevládne (Te Velde 1967, 62).

V Usirovském rámci je pozice Hora jako Sutechova protějšku, pozicí syna a dědice proti strýci z otcovy strany – pozice, která může způsobit, že soudní proces je nadbytečný; avšak v původním uspořádání jsou bozi sokové bratři – situace, která podle odhadu způsobí skutečný spor. Ačkoli je to jen zřídka výslovně vyjádřeno, je třeba předpokládat, že zásada, podle které Hor v soudní při vyhraje, je nadřazený nárok staršího bratra (Te Velde 1967, 67).

Jejich spor nemá žádný jiný základ než antagonismus jihu a severu, Horního a Dolního Egypta, který má možná určitý historický základ (Horní Egypt jako primárně nomádká, Dolní Egypt jako převážně zemědělsky usedlá společnost), možná ale vyplývá jen z typicky egyptského myšlení v protikladech. Neboť tento boj, v němž Sutech vyrve Horovi oko a Hor Sutechovi varlata, není zase ničím jiným než prehistorií, která má vysvětlit přítomný stav: globálnost faraonské vlády a (vnitřní) mír ovládané sféry se v této ikoně rozvaděného a usmířeného bratrského páru vyjadřuje jako výsledek sjednocení a usmíření. Boj zůstává vždy v pořadí, přítomnost se charakterizuje rovnováhou mezi usmířenými protiklady a sjednocenými částmi. Sutech tu vlastně není poražen, natož démonizován a vyhnán; protiklad se spíše ruší ve vyšším celku, kde oba antagonističtí bratři nacházejí své oprávnění a své místo. Král podle těchto zřejmě velice dávných představ ztělesňuje Hora a Sutecha (Assmann 2002, 168 n).

Oba bohové byli v egyptském náboženství spjati s královskou teologií a v některých

případech se vedle sebe objevují v panovnické titulatuře (Janák 2010, 134).

V době dynastie 0 se v panovnické titulatuře na tzv. *serechu* objevuje zobrazení boha Hora, za krále Peribseny (2. dynastie) je na jeho místě Sutech, na *serechu* krále Chasemchemueje pak můžeme spatřit obě božstva vedle sebe. Někteří panovníci ve svém jménu nesli jméno Sutechovo, např. Sethi (19. dynastie) či Sethnacht (20. dynastie). Odkazy na toho tohoto boha nacházíme také ve jménech soukromých osob (Janák 2005, 165).

Stéla z doby Ramesse II. mluví o králi jako o synovi Sutecha, který byl Atumem učiněn pánem každé země, jako jeho otec Sutech. V Turínském seznamu králů ze stejné doby je Sutech uveden jako panovník Horního a Dolního Egypta, jehož vláda trvala nejméně 100 let (Smith 2010, 397).

Vraťme se ještě ke dvojici Hor a Sutech. Obvykle vystupují v kontextu duality světa, života a království. Mohli například ikonograficky zastupovat Obě země (Horní a Dolní Egypt), avšak jednoznačné přiřazení Hora k Dolnímu Egyptu a Sutecha k Hornímu je velice sporné, podobně jako teorie chápající souboj těchto bohů jako zprávu o bojích při sjednocování egyptského státu. Pravděpodobnější může být možnost, že se jednalo o kosmologické či přírodní protiklady /nebe a země, den a noc, nilské údolí a poušť/ (Janák 2010, 134).

Podivuhodným aspektem vztahu obou bohů je existence božstva označovaného jako Hor-Sutech. Jeho původ je založen na egyptském dualismu a komplementárním propojování protikladných pojmů. Tím, že zastupovalo veškeré vlastnosti, aspekty a symboliku týkající se jak Hora, tak Sutecha, vyjadřovalo celistvost a harmonické propojení protikladů (Janák 2005, 87). V Knize mrtvých, 17. kapitole, zemřelý říká: „Já jsem jeho zdvojená duše přítomná v jeho zdvojeném tělu“ (Vachala 2009, 38).

Většina komentátorů vysvětluje tuto kompozitní postavu jako sloučení Usira a Rea. Jeden komentátor nicméně tuto složenou postavu jako spojení Usira a Rea nevyložil, ale jako spojení Hora a Sutecha: „To jsou *ba* Hora a *ba* Sutecha, když přišel do Letopole. Nakonec se objali a stali se Oním s dvěma *ba*.“ Zdá se, že je tím zamýšleno spojení dvou protikladů v celistvost (Te Velde 1967, 70).

Hor-Sutech byl zobrazován v podobě muže se dvěma od sebe odvrácenými hlavami. První patřila Horovi (hlava sokola) a druhá Sutechovi (hlava dosud neurčeného zvířete). (Janák 2005, 87) Vyobrazení tohoto božstva se nachází například v Knize bran v rámci desáté hodiny. První scéna v horním registru je vystavěna přísně symetricky s postavou sfingy ve středu, tu z její zadní části vyčnívá lidská hlava, vystupuje zde jako dvojitá sfinga. Obě hlavy nesou hornoegyptskou korunu a na jejím hřbetu stojí dvouhlavá bytost, která spojuje hlavy Hora a Sutecha a příhodně se nazývá „Jeho obě tváře“ (Hornung 1998, 168).

Hor a Sutech jsou dva bozi, kteří zápolí a jsou smíření nebo, kteří jsou oddělení a znovusjednocení. Každoroční nilská záplava může být srovnávána s velkou mystickou obnovou, se spojením Hora a Sutecha:

„Já (Hapi), jsem ten zrozený z podsvětí, který vsazuje hlavu Hora na Sutecha a opačně.“

Hora a Sutecha si lze představit, jak společně bojují proti Apopovi:

„Horův oštěp letí proti tobě, oštěp Sutecha rozráží tvé čelo.“

Faraon je představitelem Hora, ale také představitelem Hora a Sutecha, kteří jsou sjednoceni a smíření. Velmi známý příklad je titul královny „ta, která vidí Hora a Sutecha“. Královna nevidí svého chotě jako rozpolceného, ale jako toho, kdo zahrnuje celistvost, v kom jsou protikladné kontrasty sjednoceny a smířeny (Te Velde 1967, 70 n). Stát, jemuž vládne král, je výsledkem sjednocení, které oba bohové provedli v mýtickém dávnověku a které při nastoupení na trůn vykonává každý král. Mýtus o Horovi a Sutechovi jakožto narativní ztvárnění duální symboliky představuje zakladatelský mýtus egyptského státu. Antagonistický bratrský pár představuje víc, než jen geografické duální dělení na Horní a Dolní Egypt. Poprvé zde narážíme na princip polarizace. Hor ztělesňuje civilizaci a Sutech nevázanou nespoutanost, Hor právo a Sutech násilí, Hor řád a Sutech neuspořádanost. Jednoty lze dosáhnout jen smířením těchto antagonistických principů, ale smíření je možné jen podřízením jednoho principu druhému. Právo, kultura a řád musí bojovat a zvítězit; samy od sebe se neprosadí (Assmann 2012, 111).

Další výklad se dotýká jiného, a to sexuálního aspektu vztahu mezi Horem a Sutechem. Homosexuální vztahy mezi Sutechem a Horem skončí roztržkou. Než je nalezeno řešení a dojde k usmíření, nastane rozluka, která ukončí otevřený konflikt (Te Velde 1967, 59 n). Že by ve sporu mohlo skutečně jít o obapolný homosexuální vztah, vyjadřuje se značnou explicitou pasáž z Textů pyramid.

Hor úpěl pro oko ze svého těla, když onen jej pozřel a spolkl a Devatero to vidělo. Hor umístil své semeno do Sutechova anu, Sutech umístil své semeno do Horova anu (Allen 2005, 146).

Častěji však Sutech vystupuje vůči Horovi, jako dospívajícímu synu Esety v rámci Usirovské linie mýtu a zápasu o vládu v roli sexuálního agresora. Příběh o tom, jak měl Sutech homosexuálně znásilnit Hora je s určitými detaily vyličen v Kahunském papyru a ve Sporů Hora a Sutecha /Papyrus Chester-Beatty I./ (Griffith 1960, 41).

V jednom okamžiku měl Sutech Hora sexuálně napadnout a snažil se jej znásilnit, čímž by mu znemožnil vstoupit do úřadu krále. Hor ovšem strýcovo semeno zachytil rukou, již si následně utnul a hodil do vody. Na radu své matky Esety naopak vložil své semeno na salát rostoucí v Sutechově zahradě, který jeho majitel později pozřel. Při přeličení pak dochází k tomu, že Sutechovo semeno je nalezeno ve vodě a naopak Horovo se ozve z protivníkovy nitry (Janák 2005, 166).

Příběh o tom, jak Hor poněkud lstivě oplodnil Sutecha, má být zřejmě spojován s narozením Thovta ze Sutechova čela, ačkoli Thovt zde není se „zlatým sluncem“, které je výsledkem tohoto kontaktu (Griffith 1960, 43). Od Sutechova zahradníka Eset zjistila, že Sutech jí pouze salát, Eset vzala Horovo semeno a salát s ním potřela. Sutech je vyličen jako jedlík salátu pravděpodobně proto, že rostlina byla pokládána za afrodisiakum. Díky tomuto Esetinu úskoku Sutech otěhotní. Stane se obětí vlastní touhy po smyslných požitcích. Na příkaz Thovta, boha měsíce, se Horovo semeno objeví na Sutechově čele jako zlatý disk a usadí se nad Sutechovou hlavou (Te Velde 1967, 43 n).

Thovt je označován také jako „syn dvou pánů“. Nebo „syn dvou pánů, který vyšel z čela“ (Te Velde 1967 44).

Na Sutecha nemůže být nahlíženo výhradně ve spojení s homosexualitou. Spíše má být chápán jako ten, jehož sexuální choutky jsou nezřízené a kdo překračuje společenská pravidla. Žije na okraji společnosti, na hranici řádu a ne-řádu; lze ho jednoduše popsat jako nekonvenčního (Kemboly 2010, 229).

Je třeba upozornit, že homosexualita pravděpodobně nebyla jako taková potírána. Homosexualita sice nebyla považována za pozitivní jev, byla však tolerována (Verner 2007, 172). Avšak 125. kapitola z Knihy mrtvých ji zmiňuje: ...Neprovozoval jsem pohlavní styk s chlapci ... (Vachala 2009, 202) a ... Ó ty hledící za sebe, jenž přicházíš z uzavřeného podzemí: neulehl jsem a nesouložil s druhem! (Vachala 2009, 205). Zobrazení posmrtného soudu většinou ilustruje 125. Kniha mrtvých popisující obhajobu zemřelého, kterou v Síni obou pravd přednáší nejprve před Usirem, Pánem *maat*, a poté před 42 porotci. V promluvě k Usirovi zesnulý ve čtyřiceti větách ujišťuje tohoto boha, že se neprohřešil proti různým aspektům řádu *maat* a pak se ještě obrací adresně ke každému z porotců a prohlašuje, že se nedopustil žádného z hříchů, k jehož kontrole je příslušný bůh určen (Janák 2012, 213).

Dalším rysem, který postavu Sutecha potencionálně spojoval s ne-řádem, byla jeho asociace s pouštěmi a cizími krajinami. Sutech byl uctíván v pohraničních oblastech a na území oáz obklopených pouštěmi. Existuje dobrý doklad pro vlastní přítomnost Sutechova kultu v několika těchto městech a oblastech. Zbytky jemu zasvěceného chrámu byly objeveny v Ombu. Papyrus Harris I zaznamenává donace Ramesse III. Sutechovým svatyním v Sepermeru a v Su, institucím, jejichž existenci také potvrzuje papyrus Wilbour. Památníky nalezené na nalezištích v oázách Dáchla a Chárga potvrzují jeho uctívání i v Římské době (Smith 2010, 413). Sutech se nejprve z pána pouště stal pánem barbarů, kteří v ní žili, a dále tím, že představa pouště pro Egyptany plně splynula s cizinou, se stal pánem všech cizinců (Bonnet 2000, 704).

V tomto obrazu světa je Egypt ztotožňován s uspořádaným světem, který byl stvořen slunečním bohem a v němž král klade *maat* na místo *isfet*. Okolní kmeny stojí mimo společnost; nejde o jejich zničení ani o jejich připojení k Egyptanům; rozhodující je udržet je venku (Assmann 2012, 105).

Cizinci byli chápáni jako z podstaty chaotičtí a byli tak nepřáteli *maat*. Od nejranějších po nejpozdější období Egypt se považuje za obklopený cizími nepřáteli, koncepce, která sloužila jako symbol chaosu, který se soustavně pokouší narušit řád. (Muhlenstein 2011, 83)

Naučení pro krále Merikarea nehovoří o cizincích nijak lichotivě, přestože je lze vidět jako oběti nehostinné, necivilizované krajiny, kterou obývají, ale ani v nich ne spatřuje zásadní nebezpečí:

Bídny Asiate, zlá je krajina, v níž žiješ;  
má málo vody, je skrytá za mnoha stromy  
a má špatné cesty vinou hor.  
(Asiat) nemůže pobývat na jednom místě,  
protože bída ho vyhání a musí se toulat po cizích zemích. ...  
... Asiat je jako krokodýl na břehu,  
jenž přepadá na odlehlé cestě,  
ale neútočí na nábřeží lidnatého města  
(Vachala 1992, 80 n).

V klasických obdobích svých dějin nerozvíjí Egypťan žádné etnické nebo nacionální koncepce či pocity přináležitosti. Rozhodující strukturou přináležitosti pro něho zůstává bezprostřední společenství rodiny, vesnice a města a rámec příbuzenství, známosti a důvěrné znalosti. Za tímto rámcem začíná cizina (Assman 2012, 260).

Jako mnoho jiných národů, Egypťané považovali zvyky a soukromý život cizího lidu za barbarské a někdy směšné, zatímco vlastní způsob života a vlastní zvyky byly „přirozené“. Ambivalentní přístup k Sutechovi a nepříznivá role, kterou měl v egyptské mytologii jako celku, jsou srozumitelné, pokud si člověk uvědomí, že se jednalo o boha pouště a cizích krajů. Cizinec mohl být někdy velice pohostinně přijat, ale jeho postavení zůstávalo zvláštní (Te Velde 1967, 113).

Sutech začal být spojován s cizími bohy. Egypťané jej ztotožňovali s typově podob-

nými božstvy, jako byli Aš ze západní pouště, západosemitský Baal a chetitský Tešub. Řekové jej považovali za egyptského Týfona. Díky identifikaci s Baalem se stal oblíbeným božstvem Hyksóských dobyvatelů Egypta (Janák 2005, 165).

Pro každé božstvo cizího náboženství bylo možné najít ekvivalent ve vlastním náboženství, nebo mohlo být jako vlastní božstvo integrováno do světa bohů. (Assmann 2012, 260)

Sutech a Baal měli skutečně funkci boha hromu a deště společnou, ale jak Sutech, tak Baal byli něčím více než toto; ona funkce měla zcela jiný význam v Egyptě a v západosemitském světě. Ve druhém případě, oproti prvnímu, jsou hrom a bouře spojeny s deštěm, který přináší úrodu. Egypt však vděčí za svou úrodnost nilské záplavě. Je nápadné, že Egyptěané ignorovali mýtus o Baalově smrti a vzkříšení. Mohli také v Baalovi poznat Usira (Te Velde 1967, 128).

Kult Sutecha zažil nový rozkvět v období Nové říše. Popud daly osobní vztahy patrně z oblasti Tanidy pocházející rodiny Ramessovců. Její členové rádi nosili jména, která odkazovala na uctívání Sutecha. K nim patřili králové Sethi „Náležející Sutechovi“ a Sethnacht „Sutech je silný“. Navíc bylo uskutečněno přemístění rezidence do ramessovského města, které může být identifikováno s Tanidou nebo Avaridou, v každém případě by mělo být hledáno v Sutechově kultické oblasti. Díky tomu se Sutech začlenil mezi velké státní bohy. K Amonovi, Reovi a Ptahovi se přidružil jako čtvrtý podle názvů sborů, do kterých byla za Ramesse II. rozdělena egyptská armáda (Bonnet 2000, 706).

Během Třetí přechodné (1076/1070 – 715 př. Kr.) a Pozdní doby (715 – 332 př. Kr.) ještě více narostl význam kultu boha Usira na celostátní úrovni a spolu s ním i význam Esety, Hora Dítěte (především v lidové zbožnosti a magii) a Hora Syna Esetina v roli mytického předobrazu panovníka (zvláště v královském a státním kultu). Od tohoto období se Sutech stává bohem nepořádku a obávanou postavou egyptského panteonu. Současnost obou proudů – jak nárůst úcty k Usirovi a státnického významu Hora Mladšího, tak očernění Sutecha a snížení jeho postavení – jistě nebude náhodná. V kontextech, kde Sutech dříve vystupoval pozitivně (např. při korunovaci pano-



vníka), byl nahrazován měsíčním bohem Thovtem (Janák 2010, 141).

V průběhu posledního tisíciletí př. Kr. Egyptané zakusili nepříjemné kontakty s Asiaty. Kolem r. 670 př. Kr. Asyřané dobyli Egypt: Esarchadón vypálil Memfidu a Ašurbanipal vyplenil Théby. Egyptské zdroje o těchto příkořích mlčí, ale je možné, že někdejší benevolence Egyptanů se zhroutila a změnila v nenávist vůči cizincům, spolu s devastujícími účinky na Sutechův kult (Te Velde 1967, 139).

V ramessovské době byl však Sutech uctíván jako velký bůh, který pomáhá slunečnímu bohu udržovat svět v chodu. Nyní, v pozdní době, se Sutech proměňuje v d'ábla s asijskými rysy: cizinec jako d'ábel, d'ábel jako cizinec. Sutech dostává přívlastek „Méd“ a v rovině božského světa ztělesňuje typ náboženského rouhače (Assmann 2012, 262).

Jak bylo naznačeno v úvodu této kapitoly, je jednou z funkcí krále v rámci jeho úkolu uskutečňování *maat* ve světě, také péče o kult. Zdá se, že nyní byla Sutechova vláda nad Egyptem kromě své nelegitimnosti a násilím danými zavražděním právoplatného krále, uchvácením jeho trůnu a stíháním právoplatného následníka, charakterizována ještě bezbožností.

Nejdůležitější zdroje informací o svatokrádežích spáchaných Sutechem na ostatních božstvech a centrech jejich kultů jsou Rituál zničení Sutecha a jeho druhů a Rituál zapuzení útočníka. Oba podávají dlouhé soupisy činů jeho útoků na rozličná posvátná místa, zvláště ten druhý, který je zakončen detailním seznamem Sutechových rouhačství, upřesňuje, kde byly spáchány a popisují trest, který ho za každé z nich stihne. V těchto pramenech je Sutech obviněn ze znesvěcení chrámů, vyhnání jejich kněží, odvlečení jejich kultického náčiní a božských symbolů, poškození nebo zničení majetku chrámů, vyvrácení nebo vykácení posvátných stromů, odchyt a konzumace posvátných zvířat a ryb, špatné zacházení nebo rouhání se bohům, nevhodné chování v jejich posvátných okresech, narušování jejich svátků, zabíjení jejich uctíváčů a odcizení obětí z jejich obětních stolů (Smith 2010, 405 n).

Je obecně známo, že z chrámů a obrazů Sutecha se zachovalo jen málo. Zřejmě to není důsledek zanedbávání, ale úmyslného pustošení (Te Velde 1967, 146).

Uvažuje se o tom, kdy byly tyto objekty vlastně poškozeny. Navzdory tendenci těch, kdo tento fenomén studovali, datovat tento vandalismus do prvního tisíciletí, je možné, že některé památky byly poškozeny dříve (Smith 2010, 417).

V Usirovském kontextu, nebo rituálech vytvořených pro užívání v chrámech tohoto božstva je Sutech uváděn negativními výrazy. V jiných kontextech, je prezentace někdy negativní, ale může být také pozitivní. Z toho hlediska se první tisíciletí př. Kr. nijak neliší od ranějších období egyptských dějin: i tam byl kontext určující pro to, jak bylo s božstvem nakládáno. I během Nové říše, když Sutechova prestiž jako hlavního státního boha dosáhla svého vrcholu, jeho jméno bylo zakázáno v hrobce Sethiho I. i v chrámu, který vybudoval v Abydu (Smith 2010, 415).

#### 5.4 Závěr: podoby ohrožení řádu ve stvořeném kosmu

Síly, které ohrožují řád, se projevují v nebezpečí narušení sluneční pouti a tím i trvání světa jako cyklického procesu a zároveň v ohrožení královské vlády a jejího výkonu.

Na úrovni mytologie se setkáváme s Knihou o nebeské krávně a s bohem Sutechem. V Knize o nebeské krávně se lidstvo dopustí vzpoury proti slunečnímu bohu. Následkem je nové kosmologické rozčlenění světa, lidé ponechaní sami sobě propadají násilí. *Isfet* v tomto pojetí pochází od lidí, což se projevuje také nerovností v lidské společnosti.

Sutech bývá chápán jako personifikace sil ne-řádu, a často jí je, ale jeho postavu lze také popsat jako ambivalentní. Jako ochránce Rea proti Apopovi vystupuje na straně řádu *maat*. Jeho role je v Usirovském mýtu a ve sporu s Horem daleko více negativní, avšak nejednoznačná.

Není možné jasně tvrdit, že smrt, se kterou je zde Sutech spjat díky jeho vraždě Usira, patří nebo nepatří k řádu stvořeného světa. Smrt může být chápána jako negativní projev *maat*, jako jeho „odvrácená strana“, ale rovněž jako narušení řádu, rozštěpení

stvoření, kdy se Život (ve smyslu vyššího celku) rozštěpil na zdánlivě protikladnou dvojici život a smrt. Na straně ne-řádu však jednoznačně Sutechovu činu rozumíme jako vzpouře proti panovníkovi a jeho vládě i jako nezákonnému jednání. Ne-řád by tak v rámci stvoření měl původ v třetí generaci božských potomků stvořitele.

Ve vztahu Hora a Sutecha se ukazuje dualita, protikladnost spojená a smířená v celistvost. Hor zde reprezentuje řád, Sutech neuspořádanost. Lze je smířit a spojit pouze tak, že neuspořádanost bude podrobena řádu.

Sutech byl spojován s pouští, pohraničními oblastmi a zeměmi za hranicemi Egypta i s cizími božstvy. Jeho hodnocení v této úloze se měnilo patrně na základě kontaktů se zahraničím a dějinnými zkušenostmi s cizinci v Egyptě. Zpočátku byl Sutech zřejmě chápán jako božstvo, které se nachází na rozhraní mezi řádem a neuspořádaností i v geografickém smyslu, protože Egypt byl pojímán jako krajina řádu a to, co leželo za hranicemi, bylo územím neuspořádanosti. Když začali být cizinci přijímáni silně negativně, zejména v obrazu cizince jako rouhače vůči bohům Egypta, ovlivnilo to i pochopení Sutecha. Určitou roli zřejmě sehrál i rozkvět Usirova kultu během Třetí přechodné a Pozdní doby, v souvislosti s kterým neměl Sutech kladnou pozici.

Síly a jevy personifikované Sutechem není možné vnímat jako jednoznačně negativní, podstatné pro jejich hodnocení je kontext, ve kterém toto božstvo vystupuje a jak se o něm hovoří. Na jeho základě někdy patří jím reprezentované skutečnosti do oblasti ne-řádu, který *maat* ohrožuje, v jiných případech představuje síly, které jsou k udržení řádu nezbytné.

## 6. Udržování řádu

V předchozích kapitolách bylo vyličenno, že v mytologických příbězích starého Egypta byl řád stvoření ohrožován a narušen silami, které byly znázorněny jako had Apop, který brání zdárnému průběhu sluneční pouti, lidstvo, které se dopouští vzpoury proti slunečnímu bohu a v řadě svých aspektů také bůh Sutech.

Jako jednání, případně „koncentrovaná činnost“ znamená sluneční pout' výkon vlády. Sluneční bůh vykonává tuto vládu ve formě plavby bárkou, tj. „královské cesty“ stejným způsobem, jak ji podnikal egyptský král po svém nástupu na trůn, na znamení že se ujímá své vlády, a možná ještě i poté ji prováděl pravidelně, především v raném období egyptského státu (Assmann 1995, 180).

Tento pohyb má nejen kosmický charakter jako zdroj světla, tepla a času, ale také v neobvyklé míře i politický význam, jako ustanovení práva a řádu (*maat*). Ve svém neutuchajícím uskutečňování *maat*, byl sluneční bůh vzorem krále, který na zemi napodobuje konání slunečního boha (Assmann 2005, 69).

„Stvoření“ tak přešlo ve „vládu“, v proces udržování v chodu, jemuž slouží pohyb slunce. V rozštěpeném světě se kosmogonické energie už neprojevují výlučně pozitivně a životodárně. Aby mohly zachovat život, musí zápasit s chaosem (Assmann 2012, 95).

Podle egyptských představ o koloběhu slunce útočil Apop každou noc na Reovu podsvětní bárku a pokoušel se tak zastavit slunce v jeho pouti, aby zrušil řád a uvedl svět do chaosu. Na tomto obrazu je velmi dobře patrné, že *isfet* byl vnímán jako neřád přičící se kosmickému smyslu, jehož hlavní snahou je způsobit, aby se věci přestaly odehrávat tak, jak mají (Janák 2010, 138).

Bozi, král, lidstvo a v určitém smyslu i zemřelí společně zápasí, aby uhájili kosmos proti ne-řádu, který ohrožuje všechny z nich: bohové jsou smrtelní, ale nejvyšší síly ne-řádu stojí vně prostoru a času a mohou být označeny za nesmrtelné. Králova role v tomto křehkém, ohroženém kosmu má velikou závažnost a to je shrnuto v uvedeném

textu, který říká, že je zde „navždy a navždy, klade řád /*maat*/ na místo ne-řádu /*isfet*/ (Baines 1995, 11).

## 6.1 Úloha krále

Protože se řád nacházel v neustálém ohrožení od sil ne-řádu, bylo jej nutné neustále udržovat, případně obnovovat. To bylo prvořadým, vlastně jediným úkolem egyptského panovníka, který jako zástupce či syn stvořitele touto aktivitou pokračoval ve stvořitelské činnosti. Král tak náležel do božského i lidského světa a jeho úřad představoval stěžejní pilíř celého náboženského, politického i myšlenkového systému starého Egypta (Janák 2010, 131 n). Králova vůle je totožná s vůlí boha; vůle boha je však zaměřena na pokračování stvoření, tj. na uchování světa v chodu a rozmnožení existujícího (Assmann 2012, 43).

Král je v neposlední řadě úzce spjat s bohem Horem. V případě Hora Velkého byl důraz kladen na vtělené božství krále a rovnocenné (přestože někdy vyhrocené) partnerství mezi silami a sférami, které zastupovali Hor a Sutech. Jako Hor, syn Esety vstupoval panovník do mytických dějů kolem smrti a vzkříšení boha Usira (Janák 2009, 34).

Navzdory své dominanci v ikonografických a psaných záznamech, je král postavený níže než bohové: od Pozdní předdynastické doby je zobrazován, jak od nich přijímá dar. Může být „synem“ nebo „milovaným“ kteréhokoli božstva, obě tyto pozice jsou pozicemi podřízenosti nebo závislosti (Baines 1995, 11).

Až svou identifikací s *maat* se král stává rovným bohu, „jedním tělem s bohem“ :

Učinil jsem *maat* velikou, jakou on (bůh) miluje,  
neboť jsem poznal, že z ní žije.  
Ona je také mým pokrmem, polykám její rosu,  
jsa jedním tělem s ním  
(Assmann 2012, 41).

Jednodušší je jeho vztah k zemřelým, kteří vytvářejí morální sílu, která je v interakci se živými: na oplátku za jeho oběti i oběti jiných lidí jsou blahovolně nakloněni a nebudou neblaze působit na zemi (Baines 1995, 11).

Král však přenáší části svých rozsáhlých povinností jednat na druhé, na kněží a úředníky, takže se všichni podle možností podílejí na uskutečňování *maat*. Král uskutečňuje *maat* nalézáním práva a vykonáváním kultu:

„tak, že vykonává spravedlnost mezi lidmi  
a uspokojuje bohy.“

Přitom král vládne dvěma božskými silami, které stojí po boku samému božskému stvořiteli. První silou je *Sia*, poznání a druhou je *Hu*, výrok. *Sia* umožňuje králi, aby poznal smysluplnost a uchoval ji v mysli (srdci), *Hu* dodává jeho slovům moc, aby se na místě uskutečňovala (Assmann 2002, 16).

Královská naučení, zejména Naučení pro Merikarea, popisují úlohu krále v udržování a prosazování světového řádu velmi podrobně. Král má být moudrý, laskavý a spravedlivý; značná část je věnována potřebě udržovat a chránit hranice Egypta, starat se o vojsko, bránit svou zemi proti nepřátelům a obětovat bohům a stavět jim památníky (Landgráfová 2009, 40 n). Král „usmiřuje“ bohy, „dává pohřební obětiny“ duchům, a „soudí“ lidstvo. Tyto tři činnosti vyjadřují problematiku jeho pozice. Ve světě bohů je marginální, avšak skrze něj působí na tento svět a na lidskou snahu udržovat je i kosmos. Ti musí být usmiřováni, protože jsou nepředvídatelní a mohou kdykoli jednat náladově nebo destruktivně (Baines 1995, 10 n).

## 6.2. Udržování řádu v kultu

Státní správa představovala hmotnou stránku tohoto konání, v náboženství se ob-

nova řádu odehrávala v rituální rovině. Obě formy řádu *maat* ve světě však nebylo možné od sebe oddělit, jednu z nich opomenout. Stejně jako byl svět dějištěm stvoření a jeho kontinuální obnovy, představoval chrám prostor pro rituální variantu téhož. V prvním případě vystupovala v roli hlavních aktérů božstva v čele se stvořitelem, v druhém kněží vedení panovníkem (Janák 2010, 132).

Chrám přitom zpřítomňuje mýtické místo, totiž prapahorek. Stojí na kousku půdy, který se vynořil z pravodstva a kam se postavil bůh stvořitel, aby zahájil dílo stvoření. V dlouhém řetězci neustálých změn vychází současný chrám v přímé „řadě předků“ z oné nejprvnější svatyně, kterou sám stvořitel založil na prapahorku. Ke každému většímu chrámu Pozdní doby se pojí podobný mýtus o původu, který spojuje stavbu se stvořením (Assmann 2002, 55).

Stěží existuje nějaký egyptský chrám, který mezi mnohá vyobrazení kultických scén nezahrnul „obětování *maat*“. Král, který je v přítomnosti bohů zástupcem celého lidského světa, pozvedá a předkládá sošku *maat*, která je znázorněna jako sedící bohyně s hieroglyfem pštrosího pera na hlavě. Jak ukazuje chrámový rituál, každý hmotný předmět, který je prezentován v kultu, jako chléb, pivo, kadidlo atd., může být identifikován s *maat* (Hornung 1983, 214).

Jedná se zde o představu, která vyšla ze slunečního kultu a rozšířila se i do jiných kultů. Avšak zde, ve slunečním kultu má svůj původ a své centrum. Sluneční bůh je onen bůh, „který žije z *maat*“ a kterému je *maat* přinášena jako oběť (Assmann 1995, 188).

Současně je však jejím stvořitelem. *Maat* z něj vychází a naplňuje celý svět životem a světlem, pravdou a spravedlností. Oběť *maat* uzavírá kruh a přináší bohu z něj vycházející *maat* v podobě „životní síly“ /eg. *ka*/ (Assmann 1995, 190).

Podle textů Řecko-římského období *maat* během stvoření sestoupila z nebe na zem a tak se dostala do rukou lidstva. Od ranných dob byl král velmi těsně spojen s *maat*, a také on „žije z *maat*“ (Hornung 1983, 214).

Král naopak právě díky své úloze působí *maat* v lidských záležitostech; svou symbolickou obětí nazpět bohu zajišťuje vítězství slunečního boha a zachování kosmi-

ckého řádu (Smith 1994, 79).

Rituály jsou zde proto, aby podporovaly v kosmu zdar a odvracely nezdar. Tak například ráno, v poledne a večer a v mnohých chrámech dokonce nepřetržitě byl recitován Apopův rituál. Navíc byla malá vosková figurka haněna, poplivána, propíchána a nakonec spálena. V tomto rituálu je zneškodněn nejen kosmický nepřítel, ale současně všichni političtí nepřátelé a vzbouřenci. Recitace se uzavírá v neustálém opakování paralelismu: jak na nebi kosmičtí, tak mají být na zemi političtí nepřátelé řádu pošlapáni a spáleni (Assmann 1995, 185).

Za tímto účelem sloužily tzv. zaklínací texty psané na hliněných nádobách nebo na soškách spoutaných nepřátel, s nimiž se setkáváme od Staré do Nové říše, ale zvláště v době Střední říše. Zápisem jména nepřítele na nádobu nebo na sošku bylo dosaženo její identifikace s daným protivníkem a následné rozbití tohoto předmětu mělo na nepřítele působit stejně destruktivně (Janák 2009, 63).

O vlastním obřadu není nic známo. Figuríny se většinou nalézaly v hrncích z pálené hlíny, ve dvou případech také v rakvi, a byly tedy řádně pohřbeny. Texty odpovídají textům na hliněných střepinách. Uvádějí cílovou skupinu proti níž byl rituál zaměřen: tvoří ji cizozemská knížata se svými družinami stejně jako „všichni Egyptané: muži, eunuši, ženy, úředníci“,

kteří se budou bouřit, strojit pikle nebo bojovat,  
kteří pomýšlejí na vzpouru nebo na boj,  
každý buřič jenž pomýšlí na vzpouru v celé této zemi  
(Assmann 2012, 99).

Mnoho egyptských rituálů se týkalo návratu do stavu *sep tepej* neboli původního stavu stvoření. Zdá se možné, že porážka nepřátel a chaosu se musí odehrát ve třech sférách nebo dobách: v minulosti (*sep tepej*), přítomnosti a v budoucnosti. Zatímco toto může být západní koncepce chronologie, je jasné, že staří Egyptané uvažovali o „poprvé“, o říši smrtelníků a o tom, co se ještě mělo stát, jako o třech oblastech, kte-



rými je třeba se zabývat (Muhlenstein 2011, 91).

### 6. 3 Udržování řádu pomocí práva

Egyptský zákon představoval pozemský prostředek k udržování bohy daného světového řádu *maat*. Jediným zákonodárcem země byl král, pro něhož bylo jako pro boha či zástupce bohů na zemi udržování *maat* hlavním úkolem a zodpovědností. Psané zákony se z doby faraónského Egypta nedochovaly, ale démotický zákoník z ptolemaiovské doby naznačuje, že egyptské právo bylo precedentního charakteru a zákony nahrazovaly rozsáhlé, hluboko do historie jdoucí archiv (Landgráfová 2010, 260).

Nejvyšší právní autoritou byl král, který i v této oblasti v různémíře delegoval své pravomoci (zejména v oblasti soudnictví) na vezíra, od Nové říše měly značnou autoritu i věštby některých významných božstev, zejména Amona (Bareš 2007, 384).

Během „souzení“ lidstva (to je Egyptanů) s ním má jednat spravedlivě, ale může také odsuzovat. Neegyptané jsou z tohoto minimálního modelu vyloučeni, jako bytosti, které jsou v klasifikaci až pod lidmi (Baines 1995, 11).

Existovaly dva typy trestání zločinů. V – dnešní terminologii řečeno – občansko-právních sporech představoval trest náhradu škody poškozené straně, zatímco v trestních případech čekala zločince poprava, tělesný trest (bití či zmrzačení) nebo vězení (Landgráfová 2010, 253).

Trestní moc krále, která zahrnuje i usmrcení, je označována jako *bAw* (*bau*); je to množné číslo slova *bA* (*ba*), které překládáme jako „duše“. Míní se tím moc, která se projevuje v násilných počinech, či násilné počiny, v nichž se projevuje neviditelná moc. Nejmocnějším počinem je smrt, a usmrtit může jen moc krále nebo bohů. Usmrcení je v Egyptě monopolem státu (i když v přechodných obdobích si na ně činí nárok i krajská knížata). Trest smrti může být uložen jen králem, jemuž se při tom doporučuje krajní zdrženlivost (Assmann 2012, 92).

Oprávněné zabíjení smrtelníků na zemi bylo ekvivalentem zničení chaotických, rebelských elementů v mytologické a božské oblasti. Tato shoda vytvořila nejen pestrost významů v oprávněném zabíjení zločinců a nepřátelských cizinců – dvou tváří vzpoury – ale také je naplňovala velkým smyslem pro naléhavost. Protože potřeba zničit postavy chaosu na mýtické rovině byla úplná a neustálá, stejný požadavek ve sféře smrtelníků nemohl být jiný (Muhlenstein 2011, 98).

Jedním z nejčastěji citovaných projevů rozpadu řádu *maat* bylo narušení či dokonce převrácení společenské hierarchie, a proto je pochopitelné, že nejtěžším zločinem byla v Egyptě vzpoura. Zločiny proti panovníkovi (a jeho posmrtné existenci) se jako jediné trestaly smrtí. I mudroslovné texty radí nezabíjet nikoho kromě rebelů. Jinak se Egypťané trestu smrti spíše vyhýbali (Landgráfová 2010, 261).

Ve Třetí přechodné době (asi 1076 – 723 př. Kr) je za vraždu doložen trest smrti upálením, což byla ve starém Egyptě obzvláště krutá smrt: zničení těla znemožňovalo rituální pohřeb a život na onom světě (Landgráfová 2010, 257).

Na trest smrti upálením za cizoložství může odkazovat příhoda zaznamenaná o egyptském králi Hérododem, který byl potrestán slepotou, za to, že hodil kopí do Nilu v době záplav. Deset let byl slepý a jedenáctý mu přišla věštba z města Butó, že pomine čas jeho trestu a on opět prohlédne, když si omyje oči močí ženy, která měla styky jen se svým mužem a jiné muže nepoznala.

Zkusil to nejprve se svou ženou, a když neprohlédl, zkoušel postupně všechny; když se mu pak vrátil zrak, dal shromáždit ženy, které vyzkoušel, kromě té, jejíž močí si oči vymyl a prohlédl, do jednoho města, které se teď jmenuje Erythré Bólos, a když je shromáždil, dal je všechny upálit spolu s městem (Hérodotos II, 111). Protože přístup Egypťanů k trestu smrti byl velmi zdrženlivý a cizoložství lze jen těžko označit za zločin vzpoury proti panovníkovi (pokud se nejedná konkrétně o královnu), je otázkou, zda tomuto vyprávění nemáme rozumět spíše jako anekdotě.

Utopení bylo těžkou formou potrestání, protože bránilo řádnému pohřbu a uchování těla, které by zachránilo zemřelého před druhou smrtí. Například bylo přikázáno, aby tělo odsouzeného zločince bylo odstraněno vhozením do Nilu (Muhlenstein

2011, 43).

Hérodotos však také zmiňuje zvláštní zacházení s těly nalezenými v řece, ale v jiném smyslu.

Jestliže někoho z Egyptanů nebo stejně i z cizinců stáhne krokodýl, nebo je nalezen, že se utopil v řece, tu je nevyhnutelnou povinností toho města, u kterého ho řeka vynesla, dát ho balzamovat a připravit k pohřbu a pochovat ho co nejnádherněji v posvátné rakvi. Nikdo se ho nesmí dotknout ani z příbuzných ani z přátel, jen kněží Nilu ho uloží do hrobu vlastníma rukama, protože jde o něco víc než jen o lidskou mrtvolu. (Hérodotos, II,90)

S utopenými se setkáváme v Podsvětních knihách, v deváté hodině Knihy bran a v desáté hodině Amduatu. Ve vodách Nunu plavou tři (Amduat) nebo čtyři (Kniha bran) skupiny lidí v různých pozicích (Hornung 1998, 159).

Od pozdní doby byli utopení považováni za zvláštním způsobem vyvolené, neboť podstoupili stejnou smrt, která byla připisována bohu Usirovi. Proto také mohli očekávat podobný průběh ospravedlnění a vstupu do blaženého života (Janák 2009, 26). Známý je případ Antinóa, milce císaře Hadriána. Když r. 130 utonul v Nilu, byl Hadriánem prohlášen za boha (Svoboda a kol. 1973, 57).

Trest smrti stětím hlavy lze dohledat v umění z nejstarších dob egyptského státu.

Na Narmerově paletě se egyptské království hned při svém vstupu do dějin představuje aktem trestajícího násilí. První sjednotitel říše je zobrazen při zabíjení nepřítele a při triumfální přehlídce deseti zabitých knížat s hlavami položenými mezi nohy; tuto formu popravky lze doložit i jinde. O půldruhého až o dvě tisíciletí mladší jsou výjevy z podsvětí, na nichž se zcela stejně vede nepřátelům bohů (Assmann 2012, 103).

Tito vězni jsou spoutáni a sťati; každý z nich má svou hlavu úpravně položenou mezi svými nohama. Jejich úhledné uspořádání naznačuje, že po té, co byli poraženi králem, se nacházejí ve stavu řádu (Muhlenstein 2011, 9).

Pro prezentaci královské role použití takových scén tvoří starobyklou formu legitimizace a jejich soustředění na agresi je signifikantní; a tyto důrazy pokračují i v po-

zdějších pramenech. V propracovaných příkladech je tento rys součástí symboliky chrámových staveb, které jsou posvěceným mikrokosmem: královská agrese je rituálním činem zasvěceným bohům a sloužícím k obraně mikrokosmu před pronikajícím ne-řádem (Baines 1995, 13 n).

Upálení, utopení a stětí hlavy byly všechno tresty, které člověku zničily možnost na život na tomto i na onom světě. Toto bylo nezbytné, protože pokud vzbouřenec povstal, aby jednal na mytické rovině, už nešlo o to jej pouze odstranit z tohoto světa, taková monstra musela být vymazána z jakékoli existence, aby již nebyla hrozbou na onom světě nebo v mýtické oblasti (Muhlenstein 2011, 100). Jistě však byly prováděny i jiné způsoby poprav, které jsou doloženy např. z královských dekretů. Nejlépe dochovaným z těchto dekretů je dekret Sethiho I. z Naury. Ten uvádí trest naražení na kůl pro „všechny chovatele dobytka, chovatele psů a pastevce, kteří prodají jakékoli zvíře z majetku chrámu, nebo je nechají obětovat jinému bohu než Usirovi (Landgráfová 2010, 254).

Král byl ten, kdo „udržoval *maat* na zemi“, a teprve jeho úspěch při udržování světového řádu umožňoval úředníkům „činit *maat* a říkat *maat*“, tedy jednat spravedlivě a mluvit pravdu. Naučení vyzývající k věrnosti panovníkovi jakoby právě tuto závislost dávala jasně najevo – bez krále není řád, není *maat*, není život (Landgráfová 2009, 40).

Možnost toho, že král je špatný vládce, který řád nechápe a nedokáže o něj pečovat, nebyla obvykle vůbec myslitelná.

V Egyptě lze tuto představu dokázat až v textu z ptolemaiovské doby (3.stol. př. Kr.), totiž v Démotické kronice, která formou komentáře k věštbám zdůvodňuje nezdar a neúspěšnost 28. až 30. dynastie „bezbožností“ králů a jejich odchýlením od „zákona“. V dějinách egyptské literatury představuje tento text výjimku, která potvrzuje pravidlo, že král jako zosobnění *maat* a ztělesnění boha Hora vůbec nemůže pochybit (Assmann 2012, 35 n).

## 6.4 Lid a udržování řádu

Říkat *maat*, konat *maat*. To je forma ve které lidé uskutečňují *maat*. Je třeba přísně rozlišovat mezi touto a královskou formou. Konání a říkání *maat* skrze jednotlivé v každodenním životě předpokládá předchozí „naplnění/udržování“ *maat* králem. Jedině v rámci státu mohou lidé uskutečňovat *maat*; bez království zmizí *maat* ze světa a lidstvo se navzájem zničí (Assmann 1995, 204 n).

Úloha právoplatného vládce byla z tohoto hlediska nenahraditelná, král nemohl být zastoupen žádným menším hodnostářem, např. vládcem kraje.

Za kolapsu politického systému v První přechodné době (příp. v dalších obdobích bez stabilní vlády), kdy se královská moc, centralizovaná administrativa i tradiční faraónský řád nacházely v troskách, získali nomarchové v rámci svého území absolutní moc a někdy se také snažili rozšiřovat hranice svého vlivu do sousedních krajů. V textech odrážejících pohled panovníka a státní propagandu se taková období objevují jako časy ne-řádu a časy, kdy „země sestávala pouze z knížat a starostů“ (Janák 2012, 46).

*Isfet* nespočívá v přirozenosti stvoření, ale v přirozenosti lidských srdcí, to znamená ve svobodné vůli, která lidi a pouze jejich vlastní svobodu odchyluje od řádu stvoření. Proto vládne v lidském světě *isfet*, to je násilí, útlak, zákon ryb, právo silnějšího, pokud se zde nějaký jiný řád nepostaral o spravedlnost. Tato spravedlnost v první řadě slouží k ochraně slabých, chudých, vdov a sirotků před silnými.

Protože spravedlnost není založena v lidských srdcích, musí přijít z vnějšku. Podle egyptských představ přichází shůry, od boha, který ji ustanovuje na zemi v podobě království (Assmann 1995, 215 n).

Přesto se *maat* nějakým způsobem uplatňovala nejen v životě vládce, ale také jeho poddaných. Zdrojem poučení o tom, jak žít a konat *maat*, byl žánr mudroslovné literatury, zejména tzv. naučení. Je to literární útvar, který byl v Egyptě velice oblíben a horlivě se pěstoval nepřetržitě po dobu téměř tří tisíciletí, takže lze také dobře sledovat jeho vývoj. Většinou jde o soubor rad do života, které dává zestárlý otec svému

synovi, když mu odevzdává svůj úřad a svou hodnost, nebo z něho činí „oporu svého stáří (Vachala 1992, 5).

Každý Egyptan se ve svém vlastním zájmu měl snažit po celý život dodržovat *maat* – závazný princip mluvení, jednání a chování, aby se mohl po smrti bez obav podobit posmrtnému soudu. Princip *maat* naplňoval například tím, že vzorně vykonával své povolání, nezneužíval své postavení, byl věrný panovníkovi, obětoval bohům, vydatně pomáhal slabým a chudým a svědomitě se staral o rodinu (Vachala 1992, 6). *Maat* v životě jednotlivého člověka tedy neměla význam jen pro jeho posmrtnou existenci, ale také pro jeho kariéru a harmonické vztahy společenské a rodinné.

Nejdůležitějším aspektem řádu *maat* je tzv. vertikální solidarita, „ochrana za poslušnost“, tedy soucit se slabšími a chudými a jejich ochrana a aktivní podpora (Landgráfová 2009, 40).

Řád, do něhož se má jednatlivec zapojit, je řádem nadřazenosti a podřazenosti, v němž je důležité směrem nahoru uposlechnout a směrem dolů pomáhat a ochraňovat. Vše začíná již chováním u stolu – tím, že si člověk třeba nevezme sám jako první a nevezme si největší kus, že se závistivě nedívá do talíře souseda, že se směje, když se směje pán domu atd. - a poté následují nejrůznější pravidla slušnosti, korektnosti, diskrétnosti a skromnosti až po ušlechtilé ctnosti soucítění, trpělivosti, nezaujatosti, neúplatnosti, upřímnosti, sebeovládání a zdrženlivosti (Assmann 2012, 204).

Toto ukazuje např. Naučení pro Kagemniho:

Toho, kdo se u jídla chová vybraně,  
se nedotkne žádné osočení,  
K tomu, kdo je přívětivý ke slabému člověku,  
je i hrubec zdvořilejší než k vlastní matce  
a všichni lidé mu slouží  
(Vachala 1992, 31).

O snaze vést život v souladu s *maat* vypovídaly také životopisné nápisy v hrobkách.

Za nejstarší psanou formu takové osobní výpovědi o vztahu člověka k *maat* lze považovat autobiografické nápisy, které si egyptští hodnostáři, úředníci, kněží a vysoce postavení písaři nechávali od poloviny Staré říše zaznamenávat ve svých hrobkách. V takových textech je zesnulý prezentován jako člověk, který za života zastával významné postavení, věrně sloužil panovníkovi, jednal zodpovědně vůči svým podřízeným a pomáhal tomu, kdo byl v nouzi (Janák 2012, 160 n). Přibližně od 5. dynastie se v životopisných nápisech objevuje již uváděný pojem *maat* a tvrzení o tom, že majitel hrobky se za svého pozemského života řídil a dodržoval zásady *maat*, tj. pravdy a spravedlnosti (Vachala 2000, 49).

Ideální a částečně i „skutečné“ životopisy Staré říše dokládají skutečnost, že každý Egyptan se měl snažit po celý život „kráčet po boží cestě“, což znamenalo řádně se chovat a dodržovat *maat* – závazný princip vyjadřování, jednání a chování, aby se mohl po smrti odebrat „až k prahu sídla blaženosti“ (Vachala 2000, 51).

Životopisné texty Střední říše se více zaměřují na témata spojená se společenským postavením, úřednickou loajalitou vůči vyšší autoritě (zvláště panovníkovi) a zodpovědnost v rámci města a kraje. V době Nové říše začal v životopisech sílit důraz na osobní vztah člověka k bohu, v jehož ruce spočíval osud člověka, a povinnosti a zásluhy v kultu (Janák 2012, 163). Snad v souvislosti s uvědoměním, že správné a spravedlivé chování nevede vždy ke šťastnému a spokojenému životu (jak tvrdila dřívější naučení), našli Egyptané nové vysvětlení v síle a vůli bohů, která byla do jisté míry nad a mimo *maat* (Landgráfová 2009, 38).

## 6.5 Závěr

Nezastupitelnou úlohu v udržování řádu měl král. Jako zástupce stvořitelského božstva i on dbal na udržování kosmu, chápaného jako cyklický proces, v chodu, což vykonává pomocí vykonávání spravedlnosti, péče o kult a obětí pro zemřelé.

Na kultické rovině se jedná o obětování *maat*, která pochází od bohů a zejména od

stvořitelského slunečního božstva a je mu v oběti navracena nazpět, jako výživa či „životní síla“ a rituálně-magické zásahy proti nepřítelům řádu, ať už se jedná o mýtického Apopa nebo potencionální i faktické nepřátele krále.

Král byl také nejvyšším zákonodárcem a soudcem, vykonával zachovávání *maat* ve smyslu práva.

Na lidstvo jako takové bylo možné pohlížet jako na původce *isfetu*, který se mezi ním samým projevuje nerovností a útlakem slabších. Proto bylo třeba státu a panovníka, které přinášejí do společnosti řád a zákon. Jednotlivec žijící v souladu s *maat* měl zachovávat věrnost panovníkovi, vzorně vykonávat své povolání a pečovat o rodinu, i o slabé a chudé. Pro jednotlivého člověka měl takový řádný život kladný dopad na jeho vztahy s ostatními lidmi, na jeho úspěch v povolání, ale také na vyhlídku na posmrtný život.



## 7. Chaos a řád v posmrtném životě

Lidský život byl také chápán jako součást velikého schématu stvoření a byl považován za cyklický – zkušenost jejíž opakování, podobně jako nekonečné znovuoobjevování se slunce za každého úsvitu, bylo možné očekávat během věčnosti (Taylor 2001, 12). Život tak odpovídá dnu a smrt noci. Tato symbolika byla užívána o člověku již za života – noc je obdobím nehybnosti, spánku a smrti, němž může i žijící prostřednictvím snů nahlédnout do zázsvětí (Janák 2002, 123).

Období od soumraku do úsvitu sehrává v egyptském náboženství, zvláště v představách o posmrtném osudu člověka, roli doby zkoušek a nástrah, které musí slunce nebo zesnulý podstoupit, aby mohl úspěšně završit jeden životní cyklus a vstoupit do nového, resp. aby mohl svůj život obnovit a povýšit na nový způsob existence (Janák 2009, 123).

Pro Egyptany ani smrt sama nemohla zpochybnit nebo zrušit živoucí existenci déle než dočasně. Nese to s sebou vždy velké nebezpečí, že existence může být vyčerpána a tomuto nebezpečí je třeba čelit mimořádnými opatřeními; v tomto světle jsou egyptské náklady na mumifikaci, pohřeb a hrobovou výbavu pochopitelné (Hornung 1983, 182).

### 7. 1 Bohové jako vzory překonání smrti

Smrt se však netýkala pouze lidských bytostí. Setkáváme se s celou řadou umírajících bohů a bohyní, s jejich mrtvými těly, hroby, a dokonce jistým druhem zádušního kultu v podobě procesí k hrobkám bohů (Janák 2009, 201 n). Vedle pozemských hrobek Usira jsou doloženy i hroby „odpočívajících“ bohů, jenž vystupovali ve vztahu k počátečnímu stavu světa a jeho stvoření. Jednalo se například o tzv. hermopolské Osmero prabožstev nebo o héliopolského stvořitele Atuma, jejichž hroby byly navště-

vovány v oblasti Théb ( Janák 2009, 203).

Ve 154. kapitole Knihy mrtvých se tvrdí, že sudba smrti, o které se hovoří jako o „rozkladu“ a „zmizení“ má očekávat „každého boha, každou bohyni, všechna zvířata a všechn hmyz“ a existuje také podobné tvrzení na začátku Knihy bran, ve kterém sluneční bůh určil (lidem) skryté místo, kam se odebírají všichni lidé a bozi, všechna zvířata a hmyz, které velký bůh stvořil (Hornung 1983, 157).

Nicméně jsou tu dva bozi, kteří byli se smrtí a představami o jejím překonáním, které zároveň pro zesnulého představovaly mýtický vzor pro cestu vlastního vzkříšení, spojení daleko úžeji nežli ti ostatní.

Jedna z těchto představ je pod vedením boha Usira a ospravedlnění zemřelého vůči svému nepříteli, smrti, představuje napodobení Usira, *imitatio Osiridis*. Druhá představa je zaštitěna slunečním bohem. Sjednocení zemřelého s [nebeskou] matkou je *imitatio Solis*, konkrétně západu slunce a jeho noční pouti podsvětím (Assmann 2005, 173). Bohyně oblohy Nut měla slunce večer pohltnout a za úsvitu opět porodit a stejný osud měl očekávat i zemřelý. Nebesa, jako lůno nebeské bohyně, představovala místo smrti a (znovu)zrození slunce a podobně bylo v symbolické rovině nahlíženo i na rakve, sarkofágy a hrobky (Janák 2009, 202).

Napodobením slunce se zemřelý stane svým vlastním otcem, který stále plodí sám sebe v lůně mateřské bohyně. Napodobením Usira nicméně získá podobu „zemřelého otce“ jehož syn zastává jeho místo na tomto světě a zachovává jeho památku. Touží překonat smrt tím, že ji povolá ke skládání účtů a dosáhne jejího odsouzení u tribunálu onoho světa, nebo se později uvolní z odpovědnosti během posmrtného soudu, bude zproštěn viny a ospravedlněný vejde na onen svět (Assmann 2005, 174).

Tato dvě pojetí smrti a vzkříšení ve skutečnosti nepředstavovala jen dvě strany jedné mince. Byla natolik provázána, že je od sebe můžeme jen stěží odlišit (Janák 2012, 183).

Usir (řec. Osiris) byl především bohem přemožení smrti, vzkříšení a vládcem podsvětí. Původní funkce tohoto boha ležely jak v rituální přípravě mrtvých na vzkříšení, tak v oblasti královské zádušní teologie. Panovník, kterého státní ideologie za života

ztotožňovala s bohem Horem, přijímal po smrti symbolicky podobu a roli boha Usira. (Janák 2010, 135).

Se „zlidověním“ královské zádušní teologie po zániku Staré říše vstoupila na horizont obecných představ o smrti koncepcí nesmrtnosti. Dále však platí, že člověk ne jako člověk, ale pouze jako král nebo bůh se může stát nesmrtným. Musí se tedy po smrti stát bohem. Přesně to je příslib Usirovské teologie, která se na konci Staré říše rozšířila. Usir je bůh, který zemřel a jako zemřelý bůh žije (Assmann 1995, 118).

Tyto představy zmíněného období rovněž odráží výzdoba hrobek a zejména rakví, ve kterých jsou zemřelí uloženi. Některé z předmětů, které se objevují ve vlysech, spadají do sféry panovnické moci a nikdy by se neměly objevit v rukou pouhých panovníkových poddaných za jejich života. Po smrti se ale titíž poddaní snaží o dosažení věčnosti a tento cíl jim dává nové, nadpřirozené postavení božských bytostí. Pouze v hrobce a při hledání věčného života se mohou smrtelní muži a ženy chopit symbolů královské vlády na znamení nadpřirozené moci. Koruny a žezla rituální výbavy nic neubírají na královské moci; naopak potvrzují roli krále jakožto vzoru pro veškerého směřování k božství (Quirke a Forman 1996, 68).

Usirovo vzkříšení je také věcí ospravedlnění se vůči vrahovi, či zároveň personifikaci smrti Sutechovi.

Každá smrt je zločin proti tomu, co je správné, proti pravdě/spravedlnosti/řádu, který Egypťané označovali jako *maat*. Bylo tak možné volat ji k odpovědnosti, obžalovat ji, postavit před soud. Mohli s ní něco dělat a obnovit řád, který byl zničen. Protože smrt nebyla přirozená, protože nespočívala v přirozenosti věcí, nemohli ji přijmout a museli dělat něco proti ní. A tak zahájili soudní spor proti smrti, se Sutechem jako obžalovaným a Usirem jako žalobcem (Assmann 2005, 67).

V tomto smyslu hovoří již Texty pyramid:

Vzpomeň, Sutechu a vlož do svého srdce tuto řeč, kterou pronesl Geb, tuto kletbu, kterou bozi proti tobě vyřkli na dvoře vládce v Héliopoli, protože jsi srazil Usira k zemi, když jsi řekl, Sutechu: „Neučinil jsem to proti němu“, takže jsi mohl převzít panování, až bylo tvé panování odňato pro Hora... (Allen 2005, 129).

Díky tomuto rozsudku získá jak Hor trůn, tak Usir vládu nad říší mrtvých. Ono, na Usirovi spáchané bezpráví, je pomstěno a jeho smrt je tím vyhojena. Zde spočívá původ představy zmrtvýchvstání díky spravedlnosti (Assman 1995, 127).

Smrt tedy v egyptském pojetí nepředstavovala trest za hříchy, nýbrž nezaviněnou a nespravedlivou vraždu a proto ji bylo možné přemoci a ubránit se jí. Především bylo třeba napravit negativní stav zaviněný úmrtím. Muselo se zabránit rozkladu těla a dosáhnout jeho spojení do kompletní podoby (Janák 2012, 177).

Právě tak jako odlišné údy lidského těla mohou správně pracovat pouze jako součásti náležitě uspořádaného těla, tak i individuum mohlo fungovat pouze jako člen náležitě uspořádané společnosti. Smrt způsobila dvojí narušení, jednak přerušila spojení mezi částmi těla a pak zároveň odloučila zemřelého od společnosti jeho bývalých bližních (Smith 2008, 2).

Pro Egyptany bůh Usir představoval model, pomocí kterého mohou být zcela zvráceny následky rozvratu způsobeného úmrtím, protože toto božstvo podstoupilo dvou-složkový proces vzkříšení. Mumifikace obnovila jeho „tělesné“ já a ospravedlnění vůči Sutechovi jeho „sociální“ já a tak jej znovu včlenila mezi bohy a obnovila jeho postavení. Pomocí mumifikačních rituálů, které zahrnovaly hodnocení charakteru zemřelého, Egyptané doufali, že budou vzkříšeni a ospravedlněni stejně jako Usir (Smith 2008, 1).

Podobně byly narušeno spojení i s nefyzickými součástmi lidské bytosti. Cesta ke vzkříšení proto představovala také postupné spojování člověka s jeho srdcem, jménem, stínem, *ka* i *ba*, aby se na konci tohoto procesu obnovila celistvost bytosti, avšak ne již člověka v původním smyslu, nýbrž proměněného, mocného zesnulého (Janák 2012, 220).

I cesta slunce podsvětím má spojitost s děním kolem boha Usira. Již jsme zmínili možnost interpretace každodenně se opakujícího putování slunečního boha jako výkonu vlády nad kosmem a prosazování řádu *maat*. Re měl nepřítele, který znovu a znovu ohrožoval jeho nárok na vládu. Tímto nepřítelem byl Apop, velký had, který hrozil tím, že spolýká nebeské vody a zanechá sluneční bárku uvízlou na písčném

mělčině nebes. V této konfrontaci s Apopem cesta slunce získala charakter vítězství, nebo jak to chápali Egypťané „obhájení“ (nebo „ospravedlnění“). Re se musel ospravedlnit vůči Apopovi, Usir vůči Sutechovi, aby si uchovali vládu (Assmann 2005, 69 n).

V některých Podsvětních knihách Nové říše a podobných textech z pozdějších dob se setkáváme také s přemáháním dalších nepřátel stvořitele, zastupovaných například Sutechem, démonickými bytostmi spojovanými s Apopem či lidskými vzbouřenci proti danému řádu. Toto vypořádání se zlem se často odehrávalo uprostřed nočního putování slunce /např. v sedmé hodině Amduatu nebo Knihy bran/ (Janák 2009, 205).

Zemřelý se však také mohl se slunečním bohem ztotožnit. Zesnulý putoval s Reem v jeho bárce, měl účast na jeho vzkříšení a bojoval s jeho nepřáteli v podsvětí. Proto je zemřelý často zobrazován, jak jménem Rea zasahuje Apopa kopím (Taylor 2001, 31).

Kniha Amduat také znázorňuje, že sluneční bůh zemřel a byl pohřben. Viněty k šesté noční hodině zobrazují tři hroby, ve kterých jsou pohřbeny části slunečního skaraba; střeží je hadi, kteří chrlí oheň a boží stvořitelské slovo probouzí rozdělené mrtvé tělo z jeho spánku smrti. V dolním registru pětihlavý had obkružuje „mrtvolu Chepera“, která je zároveň mrtvým tělem Usira. Jako vše, co je smrtelné, i sluneční bůh, který se pohroužil do podsvětí, se stává „Usirem“, vstupuje do role, povahy a formy boha, jehož smrt je archetypální (Hornung 1983, 155).

Od Textů rakví Střední říše, především pak od doby Nové říše, byla tato událost v textech pro dosažení zásvětí vykládána pomocí obrazu splynutí Rea a Usirem. (Janák 2009, 196 n) Noc za nocí se o půlnoci v hloubi podsvětí spojují Re, která jako *ba* „vchází a vychází“ sestupuje do podsvětí a zase z něj vychází, a Usir, který jako mrtvé tělo trvale spočívá v nejhlubší hlubině, a tak zajišťují kontinuitu kosmu (Assmann 2002, 104).

Takto bylo pro faraona snadnější vystupovat pod oběma aspekty. Již ve své pozemské titulatuře platí za „syna Reova“ a je současně jako Hor synem Usira; když zemře, vylétá na nebesa, vysloví jisté formule a sjednotí se sluncem, ale současně je jako

Usir pohřben ve svém hrobě a v podsvětí. Jeho v rakvi ležící mumie je Usir a tato rakev leží v nejhlubším místě hrobu, tak se jako zde nalézáme na nejhlubším místě podsvětí. Každou noc se tato mumie spojuje se slunečním bohem, svým *ba* a probouzí se k novému životu; nad ní se klenou nebesa, jako hvězdnatý strop pohřební komory, takže *ba* může vylétnout přímo na nebe (Hornung 1998, 97).

Toto spojení sloužilo jako model pro spojení *ba* a mumie, kterým byli omlazováni prostí zemřelí (Taylor 2001, 29).

Na vztah Usira a Rea je možné ještě nahlížet z pozice egyptského chápání času. Usir je bohem časového aspektu *džet*. Může se přímo jmenovat *džet*, právě tak jako se někdy jmenuje *sf*, „včerejšek“. „Včerejšek“ je to, co se stalo, uskutečnilo, co trvá, na rozdíl od „zítrka“ a na rozdíl od *nehehu*, jména slunečního boha, jako toho, co přijde, co může nastat (Assmann 2002, 102). Dynamický a obnovující se *neheh* je symbolicky spojován především s životem, dnem a budoucností (zítrkem), vedle toho stabilní či stagnující *džet* byl zastupován nocí, smrtí a minulostí (včerejšek), ale také neměnným řádem *maat* (Janák 2009, 146).

## 7.2 Posmrtný soud

Přestože některé pasáže Textů rakví hovoří o soudech vedených s nepřítelem zesnulého (resp. Usira), jiné části tohoto textového korpusu se zmiňují o přezkoumávání skutků, podsvětních či božských (soudních) tribunálech, oddělování blažených a zatracených a božské váze. Podobné textové obrazy užívají i další (nikoli však početné) prameny z První přechodné doby a počátku Střední říše (Janák 2012, 210).

Během 18. dynastie se objevují první zobrazení scény soudu na vinětách ke 125. kapitole Knihy vyjití do dne [tj. Knihy mrtvých], která obsahovala slavný text, Budgem popsáným jako „negativní zpověď“, který by snad měl být spíše nazván jako „Ujištění o nevině“ (Smith 1994, 75).

Zlo, které bylo zodpovědné za smrt zemřelého a které bylo v mýtickém modelu od

něj odděleno a povoláno k zodpovědnosti, bylo nyní hledáno v nitru jeho samotného, specificky jako vina, na kterou musí odpovědět a od které se musí očistit (Assmann 2005, 73).

Zobrazené děje se v různých verzích této knihy částečně liší (podobně jako se liší i textové části) a přestože procházejí vývojem a určitou stylizací, lze je obecně rekonstruovat. Zemřelý přichází, nebo je přiváděn Anupem (jindy např. bohyní Maat) do Síně obou pravd, kde se soud odehrává. Následná scéna zobrazuje samotný akt přezkoumávání charakteru, při němž je pod Anupovým (případně Horovým) dohledem váženo srdce zesnulého, jež pravděpodobně zastupuje jeho skutky a smýšlení proti řádu *maat*, který je na misce ikonograficky zachycen znakem v podobě pštrosího pera (Janák 2012, 212).

Představa pravdy získala další význam: soulad mezi vnějškem a nitrem toho, kdo žije podle *maat*, jehož jednání a řeč stojí ve shodě s jeho srdcem, tj. s jeho (nejlepším) vědomím, vůlí a schopností. Opačně ten, kdo se proti *maat* prohřešuje, ničí nejen sociální soulad a izoluje se od svazků společenství, ale také ničí vnitřní soulad a „škodí svému srdci“. Srdce se stává vlastním místem a nositelem *maat*. „Mé srdce je plné *maat*“, tak má člověk předstoupit před Usira (Assmann 1995, 120).

Srdce (eg. *ib* nebo *hati*) bylo hlavním orgánem těla, a to zvláště proto, že bylo zdrojem myšlení a emocí. Bůh Ptah, který podle menneferského mýtu o stvoření vše vytvořil slovem, nejprve zformoval myšlenku ve svém srdci, a pak ji jeho jazyk vyslovil (Janák 2003, 22).

Během tohoto vážení bylo srdce dočasně mimo kontrolu zesnulého a byl zde strach, že by mohlo bohům ze soudní síně prozradit něco, co by poškodilo šance svého majitele na dosažení posmrtného života (Taylor 2001, 37).

Aby se něčemu takovému zabránilo, bylo tu říkání z 30. kapitoly Knihy mrtvých (část B).

Ó mé srdce, které mám od své matky,  
ó mé srdce, které mám od své matky,

ó mé srdce mých proměn!

Nevystupuj proti mně jako svědek,

nestav se proti mně před soudním dvorem,

nesnižuj mě před strážcem vah! ...

(Vachala 2009, 64 n).

Toto říkání bylo zapsáno na amulet, nazývaný „srdeční skarab“, který byl umístěn na hrud' mumie nebo mezi obinadla (Taylor 2001, 37).

Dále se zde setkáváme s božstvy osudu a zrození (např. Šaj, Meschenet a Renerut), která naopak pomohou (znovu)zrozeným blaženým vstoupit do zászvětní existence. Zápis z vážení vyhotovuje bůh Thovt. Po vážení je zemřelý bohem Horem předveden před soudce, který následně vynese konečný verdikt. Soudcem je ve většině případů bůh Usir, doprovázený Esetou a Nebthetou; vedle něj jsou také často zobrazeni čtyři Horovi synové a posvátný symbol či fetiš *imiut* (Janák 2003, 78). Soudu je přítomna další postava. Amemait, „Požíračka (mrtvých)“ hybridní stvoření složené ze tří zvířat proslulých žravostí. Měla hlavu krokodýla, přední nohy lva a její zadní část byla hroší. Na vinětě soudu se krčí v blízkosti váhy, připravená pohltit srdce těch, u kterých vážení odhalí, že žili život ve špatnosti. Toto pozření srdce nespravedlivé osoby oné znemožnilo dosažení posmrtného života (Taylor 2001, 38).

V této příšeře vidíme personifikaci druhé smrti. Tato příšera však nezastupuje zlo, ale spíše obranu proti zlu. Působila na straně Usira a ne Sutecha. Pokud byl zemřelý pohlcen, bylo to proto, že byl odhalen jako element zla, stoupenec Sutecha (Assmann 2005, 75).

Vedle výše zmíněných božstev se soudu účastní také 42 dalších bohů zastupujících všechny kraje Egypta, před nimiž (a tedy před celou zemí) se zemřelý zodpovídá ze svých činů (Janák 2012, 213).

Všechny možné zločiny a přečiny, které mohly představovat překážky jeho vstupu na onen svět, byly vypočítávány a zaznamenávány na dvou seznamech. Jeden obsahoval čtyřicet a druhý čtyřicet dva hříchů, s množstvím překryvů mezi seznamy. Ze-



mřelý musel tyto seznamy odříkávat a explicitně deklarovat svou nevinu ke každému hříchu. Jeden seznam musel být citován před Usirem a druhý před 42 soudci. Během promluvy leželo jeho srdce na váze (Assmann 2005, 77 n).

Zaměření otázek lze rozdělit do několika skupin: a) čistě etické a charakterové prohřešky; b) vraždy, zabití, ublížení, týrání; c) sexuální zločiny a přestupky; d) vzpírání se bohu, rouhání, prohřešky související s kultem; e) hospodářské zločiny a přestupky /od krádeží přes podvody a falšování až po zamezování přirozeného průběhu záplav/ (Janák 2003, 78 n).

Texty rakví nám poskytují neočekávaný vhled do rituálního provedení posmrtného soudu ve formě liturgických recitací. Těsně spojují ospravedlnění s procesem balzamování a mumifikace. Pocit viny, obviňování, zášť atd., jsou chápány jako formy nečistoty a rozkladu – jako, dejme tomu, nehmotné, avšak škodlivé substance – které musí být eliminovány, tak, aby byl zemřelý transponován do stavu čistoty, který může odolat rozkladu a rozpadu. Ospravedlnění bylo morální mumifikací (Assmann 2005, 75).

Právě tak jako ospravedlnění zemřelého v posmrtném soudu, byl i zápas se Sutechem rovnocenný s vyvarováním se druhé smrti. Vítězství nad nepřítelem mělo stejný význam jako zproštění od obvinění z hříchů a v tom spočívá příznačný společný základ starších a novějších pojetí (Assmann 2005, 74 n).

### 7. 3 Druhý život a druhá smrt

Přežití smrti [pro zemřelé] záviselo, obecně řečeno, na jejich vstupu do nového stavu bytí, ve kterém byli integrováni do cyklických vzorců kosmu. Protože bohové Re a Usir byli nesmrtelní a byli stále znovu omlazováni, zemřelí díky těsné identifikaci s nimi mohli také doufat v účast na nekonečném znovuzrozdání (Talyor 2001, 31). Znovuzrození se nevyčerpávalo prvotní proměnou a výstupem z podsvětí do dne, na nebesa a mezi blažené, nýbrž zahrnovalo i neustálé opakování tohoto procesu. Zesnu-

lý se tak, shodně se sluncem, každý večer vracel do podsvětí, do stavu mrtvolné nečinnosti, avšak, když se jeho *ba* znovu spojilo s tělem, obnovily se jeho síly a on vítězně prošel všemi nástrahami, vstoupil vzkříšený do nového dne a nového života (Janák 2012, 233).

Vzkříšení tak představovalo nejen obnovu života jedince (od boha stvořitele, přes panovníka až po běžného Egyptěana), ale i neustálé opakování stvoření a důležitý moment v kontinuální obnově řádu *maat* ve světě (Janák 2012, 233).

Stav existence, kterého se zemřelý snažil v zásvětí dosáhnout, byl *ach*. Toto slovo, zapsané hieroglyfickým znakem ibise skalního, je používáno k označení jednotlivého zemřelého v podsvětí a také jako stavu bytí. V tomto kontextu může být přeloženo jako „přeměněná bytost“ (Taylor 2001, 31). Snad *achu* původně představovali božstva a zemřelé krále. Již od prvních dynastií, však šlo o bytí nadpřirozené podstaty, které na sebe brali všichni blažení zemřelí (Janák 2003, 28). Do češtiny bývá *ach* většinou překládán jako zářící, duch, přeměněný duch nebo zářící duch (Janák 2003, 27).

Ve svém kosmickém aspektu se *achu* zjevují na noční obloze v podobě hvězd, a to především hvězd cirkumpolárních, které nezapadají za obzor a věčně se podílejí na nebeském cyklu. Obzor (eg. *achet*) hrál v představách spojených s pojmem *ach* důležitou úlohu. Je to místo, odkud vychází slunce po své noční pouti z podsvětí na nebesa. *Achet* představoval území vstupu do podsvětí i východu z něj. Byl tedy místem západu, ale také úsvitu a zrození. Snad teprve v *achet* se ze zemřelého stával *ach* (Janák 2005, 18 n).

Blažení zemřelí měli přebývat na nebi i v podsvětí. Setkáváme se s výrazem pole Iaru – místo věčné blaženosti a hojnosti na onom světě, nazývané také „rákosové pole“ nebo „pole obětí“. Pro staré Egyptěany „odebrat se na pole Iaru“ bylo metaforickým vyjádřením odchodu na onen svět (Verner 2007, 378). Amduat zobrazuje podsvětí ve třech aspektech: „jako říši mrtvých“, jako „Elysium“ a jako „místo trestu“. Avšak tyto aspekty nejsou izolovány ve zvláštních odděleních nebo oblastech zásvětí; jsou přítomny ve všech z dvanácti hodinových úseků noci. Jak jimi putuje, sluneční

bůh budí zemřelé ze spánku smrti, a tím, co k nim promlouvá, je obdařuje stavem blaženosti (Assmann 2005, 402).

Jak bylo uvedeno výše, účelem soudu je oddělení blažených od zatracených a následné zmrvýchvstání prvních a potrestání druhých. Pokud se však týká onoho potrestání, je egyptské pojetí v tomto bodě rozděleno. Od Nové říše se setkáváme se dvěma paralelně se vyskytujícími představami. Za prvé se jedná o tzv. druhou smrt, která zbavuje zemřelé, nehodné a neschopné vstoupit do zászvětí, možnosti další existence a odsuzuje je k nebytí (Janák 2003, 79).

V Podszvětních knihách z této doby, nicméně oddělení spravedlivých od zatracených trvá déle. Podzemní svět, kterým sluneční bůh prochází každou noc je obýván dvěma kategoriemi bytostí. Návštěva slunečního boha poskytuje příležitost, aby jim byl určen osud. Blaženým zemřelým, neboli *achu*, kteří žili podle principu *maat*, je udělen věčný život a obětiny; ti, kteří tak nečinili, jsou označeni jako *mutu*, doslova „mrtví“; výraz označuje ty, kdo neprožijí znovuzrození. Zatímco *achu* mají velebit slunečního boha, *mutu* jsou přirovnáváni k jeho nepřátelům (silám chaosu, které ohrožují trvání kosmu). Jsou odsouzeni k řadě děsivých mučení, včetně stětí hlavy nebo spálení v peci; výjevy nám poněkud připomínají raně křesťanské peklo (Taylor 2001, 38).

Druhou variantou je pojetí, podle nějž zatracení nejsou odsouzeni k úplnému zániku, ale jejich posmrtná existence je plná trýzně a utrpení. V některých případech (především v Podszvětních knihách) je tento neblahý osud hříšníků vyjádřen jako *deprivatio dei* (odloučení od boha). Tehdy jsou zatracení znázorněni v temnotě bez možnosti spojení s paprsky slunečního boha, který v noci putuje podszvětím (Janák 2003, 79).

Na osud zemřelých byly možné i další pohledy. Povídka o Setne Chamuasovi a Siu-sirovi z římské doby popisuje, jak byli zemřelí rozdělováni po zvážení svých skutků na tři skupiny:

U koho by bylo shledáno více špatných skutků než dobrých, (bude předhozen) Požíračce patřící Pánu podszvětí. Jeho *ba* je zničeno spolu s jeho tělem a není mu již dovoleno dýchat.

U koho by bylo shledáno více dobrých skutků nežli špatných, bude přijat mezi bohy tribunálu Pána podsvětí, přičemž jeho *ba* odchází na nebesa spolu se vznešenými duchy.

U koho by bylo shledáno stejně dobrých jako špatných skutků, bude přijat mezi duchy sloužící Sokar-Usirovi (Janák 2012, 215).

Blažení zemřelí a bohové jsou ve smrti omlazeni a obnovují sami sebe v pramenech své existence. Mnoho úseků textů a od doby Nové říše i ilustrací ukazuje, že Egypťané viděli omlazení a obnovu, jako skutečný význam smrti. „Když spíš, můžeš se probudit, když jsi zemřel, můžeš žít“, formulují tuto naději Texty pyramid s archaickou stručností /Pyr §1975/ a v tomto raném souboru říkání se zemřelý také může stát „malým dítětem se svým prstem v ústech“ /§ 665a/ (Hornung 1983, 160).

Toto omlazení a obnovení v pramenech existence bylo již zmíněno ve 3. kapitole jako ponoření do praoceánu Nunu. Totéž pravodsvo lze také chápat jako místo konečného zániku těch, kdo nedosáhli ospravedlnění a byli odsouzeni ke „druhé smrti“ V 175. kapitole Knihy mrtvých se říká, že podsvětí je absolutně hluboké, naprosto temné, naprosto nekonečné. V něm se otevírá temná vodní propast a polyká hříšníky jako pekelná tlama. Kdokoli padne tam, do bezedné hlubiny, „neexistuje“, jak je vyjádřeno víceslovně; potom, když byl zemřelý zavržen ke zničení při posmrtném soudu, stává se „tím, kdo neexistuje“ (Hornung 1983, 177 n). Na praoceán (snad zároveň i na smrt) je takto možné pohlížet jako na místo či způsob obnovy a omlazení bohů i blažených zemřelých a definitivního zániku zatracených.

## 7.4 Závěr

Usir a Re byli dva bozi, s nimž spjatá teologie a náboženské představy vytvářely vzory pro vzkříšení a obnovu na individuální i kosmické úrovni.

V případě Usira šlo o ospravedlnění se vůči Sutechovi jako personifikaci smrti a činiteli bezpráví a tedy i jako zástupci *isfetu*; již zde se jednalo o děj, který měl formu

procesu před soudním tribunálem, v němž zvítězí ten, na jehož straně je spravedlnost. Smrt zde představuje zničení integrity těla, nefyzických složek bytosti i sociálních vztahů. Vzkříšení je obnova celistvosti jedince i jeho opětovné včlenění do sociálních vazeb.

V případě slunečního boha se jednalo o postup jeho denní a noční pouti, spojované s udržováním řádu *maat*. Re se obhajoval proti svým nepřítelům, narušitelům řádu, povstalcům proti jeho vládě, které často zastupoval Apop, chápaný jako hlavní představitel *isfetu* a v některých případech také Sutech. Re každou noc sestupuje do podsvětí a umírá, aby z něj každé ráno znovuzrozený a omlazený vystoupil. Smrt v jeho případě je součástí cyklické obnovy jej samého i celého kosmu; úsvit byl chápán jako znovuzrození slunečního boha i jako opakování stvoření.

Tato obě pojetí vzkříšení se navzájem prolínala a doplňovala a obě měla nezastupitelnou úlohu v zádušní teologii. Od doby Střední říše se objevuje představa spojení Rea s Usirem v nejhlubší části podsvětí, jako tajemství udržování života i řádu *maat*, která zároveň sloužila jako vzor pro udržování existence zemřelého, kdy se jeho *ba* spojuje s jeho mumií. Na oba bohy také bylo možné pohlížet jako představitele dvou aspektů času. Usir zastupoval statický čas *džet*, trvání, Re byl spjat s cyklickým časem *neheh*.

Na možnost překonání smrti pomocí ospravedlnění, jako v případě Usirova ospravedlnění se vůči Sutechovi navazuje obraz posmrtného soudu. Zlo však zde má formu provinění, která jsou zemřelým před tribunálem bohů vyjmenována a popřena. Během tohoto srdce zesnulého spočívá na misce vah. Na druhé leží pštroší pero, symbol *maat*. Snad jde o posouzení toho, zda je jeho řeč v souladu s jeho nitrem, případně zda je jeho srdce ve shodě s řádem *maat*. Dosažení nesmrtelnosti tak úzce souviselo se sepětím zemřelého s *maat*. V případě toho, že byl před soudem zemřelý odhalen jako nehodný, bytost zvaná Amemait pohltila jeho srdce a tak mu bylo znemožněno dosáhnout blaženého života v zásvětí. Existovaly dvě základní tradice ohledně osudu zatracených. V první je čekal zánik, stav neexistence, druhá a definitivní smrt, ve druhé posmrtná existence naplněná utrpením.

Ti, kdo dosáhli stavu blaženosti, se stávali *achu*. Tento stav byl zřejmě spojen s cyklickou obnovou, podobnou jako podstupoval na své každodenní pouti sluneční bůh, ten také podle Podsvětních knih měl během své noční cesty podsvětím probouzet zemřelé k životu. Samotný řád světa či způsob existence kosmu v sobě zahrnoval cyklický vzorec, který je možné popsat jako cestu od vzniku k bytí, které jde vstříc zániku a smrti, které však přecházejí v obnovu a vzkříšení, tedy v nový počátek bytí. Člověk, který svým chováním, myšlením a jednáním stojí na straně *isfetu*, sil, které tento cyklus narušují a které se tak projevují v jeho životě, se z povahy věci nemůže takto probíhajícího cyklického procesu a tedy ani vzkříšení zúčastnit.

## 8. Shrnutí a závěr

### 8.1 Shrnutí

Stav před stvořením světa v podání egyptských kosmogonií lze popsat jako přebývání stvořitelského božstva, které se samo nachází v neaktivním, potencionálním stavu, uprostřed nehybných, nekonečných a jednolitých vod, označených jako Nu nebo Nun.

Toto vodstvo není chápáno pouze jako pralátka, která stvořitele obklopuje, ale jako samostatné preexistenční božstvo, Nun. Podle některých představ kosmos zanikne tak, že se ponoří nazpět do tohoto praoceánu, do stavu původní nediferenciovanosti.

Hermopolská kosmogonie popisuje stav před stvořením kosmu pomocí Osmera, skupiny čtyř párů mužských a ženských božstev, která zároveň tento stav personifikují. Jsou to nehybné vody (Nun a Naunet), bezmeznost (Heh a Hauhet), temnota (Kuk a Kauket), neuspořádanost (Tenemu a Tememut), tento pár mohl být zaměněn za skrytost (Amon a Amaunet), nebo noc (Gerh a Gerhet). Tato charakteristika může vyjadřovat povahu stavu preexistence. Nachází se zde jednolitost substance, vyjádřená pomocí představy nekonečných a nehybných vod, která je nediferenciovaná, bez tvaru a neaktivní. Panuje zde temnota, protože světlo a s ním spojený pohyb nebeských těles a plynutí času patří ke stvořenému světu. K tomuto stavu se váže vlastnost bezmeznosti, neohraničenosti, neboť své hranice má pouze stvořený kosmos. Přesto tento stav nelze chápat jako pouhou negaci existence, je tu totiž přítomen stav potenciality, možnosti budoucí existence. Z dostupných dokladů nevplývá, že kromě stavu neaktivity a nediferenciovanosti, které byly personifikovány jako vodstvo Nun nebo Osmero a kromě stvořitelského božstva, byly před stvořením kosmu zastoupeny ještě nějaké jiné entity, které by navíc mohly být spojovány se silami *isfetu*.

Samo stvoření kosmu je popisováno jako plynulý proces, který má svůj prvopočáteční podnět v postavě stvořitele. Stvořitelské božstvo podle podání jednotlivých

hlavních kosmogonických textů může postupovat různě. Héliopolská kosmogonie znázorňuje Atuma, který tvoří plozením, Hermopolská verze podává mimo jiné představu vzniku světa z vejce, které zformovalo Osmero z pralátky, nebo je snesl prabůh v podobě husy, či Thovt jako ibis, dokonce se zde objevuje obraz slunečního boha, který se zrodil z lotosového květu nad vodní hladinou. V podání z Memfidy Ptah tvoří myšlenkou a slovem nebo řemeslnickou činností. Pozdní thébská teologie podává kombinaci přešlých motivů.

Ani jeden z uvedených textů však nezachycuje stvoření světa jako boj stvořitele se silami a bytostmi chaosu, *chaoskampf*. Také se zde přímo nehovoří (s výjimkou Pozdní thébské kosmogonie) o ustanovení řádu *maat* jako nezbytné součásti stvořeného světa, který patří k principům jeho fungování a zachování. Na základě interpretace některých pasáží ze souboru Textů rakví, které se týkají stvořitelské činnosti Atuma, je možné odvodit, že počátek existence *maat* je spojen se stvořením bohyně Tefnuty. Atum navíc tvořil synkretickou vazbu se slunečním bohem Reem. Re byl s *maat* jako kosmickým řádem i s Maatou jako bohyní neoddělitelně spjat. Maat jako bohyně na přídi sluneční bárky umožňuje její pohyb, zároveň byla ztotožněna s Reovým okem.

Praoceán a jeho personifikace, bůh Nun, se stvořením kosmu nezanikl. Podle egyptských představ byl zdrojem všech vod světa a zároveň představoval možnost obnovy a regenerace života bohů, lidí i celého stvořeného kosmu. Podobně jako nilská záplava představovala destrukci a následnou obnovu, Nun v podsvětí představuje obnovu, které předcházela destrukce ve formě stárnutí a smrti. Obnova není možná v mezích stvořeného světa a proto se odehrává jako návrat za jeho hranice. Praoceán tak nelze popsat čistě negativně. Není bezprostředně spojen s ne-řádem *isfet*. Jeho vody však mohou poskytovat útočiště nebezpečným bytostem, které jsou s *isfetem* spojeny, jako je zejména Apop.

Z oblastí, kde se hranice kosmu dotýká nestvořeného pravodstva měli pocházet také tažní ptáci. Patrně je nelze spojovat přímo s pravodstvím ani se silami, které ohrožují řád *maat*.

Otázka původu bytosti Iaaui a jejího vztahu k *isfetu* zatím stále zůstává nezodpově-



zena. Prozatím nelze potvrdit, že se jedná o preexistentní entitu, která reprezentuje ne-řád.

Spojení Apopa s *isfetem* je nezpochybnitelné, problematické je jeho chápání jako preexistentní bytosti. Mohl být vnímán jako preexistentní bytost, která byla během stvoření poražena a od té doby ohrožuje pouť slunečního boha i zemřelé, v kosmogonických zprávách však není vůbec zmíněn. Popis Apopa je nejednotný, podle podání z Knihy bran se má jít o bytost ve formě hada, ale bez smyslových orgánů, což by mohlo naznačovat, že se pohyboval v oblastech pravodstva, které se vyznačují temnotou a nehybností. Podle popisu z Knihy mrtvých však byl vybaven ochromujícím zrakem. Je možné, že otázkou jeho původu se egyptské náboženské myšlení vůbec nezabývalo. *Isfet* nebyl chápán jako preexistentní, ani jako vzniklý během stvoření, ale jako následek dalších dějů, které po stvoření následovaly. Podle jiného názoru Apop vzniká současně se stvořením jeho personifikace možnosti zničení existence. Destruktivní princip byl obsažen v samotném stvořiteli a má dvě stránky. První představuje součást mechanismů, které udržují kosmos v chodu, jakými jsou negativní a rozkladné stránky bytí, druhá představuje možnost zániku existence kosmu. Problémem původu a vzniku Apopa se egyptské teologické úvahy nezabývaly až do Pozdní doby, jeho spojení se stvořením lze odvodit pouze druhotně, pomocí představ, které chápou cyklicky probíhající sluneční pouť a v jejím rámci zejména východ slunce jako opakování stvoření.

Síly které ohrožují řád kosmu se obecně projevují v narušování sluneční pouti a tím i trvání světa jako kosmického procesu. Na každodenní putování slunečního boha je také možné nahlížet jako na výkon královské vlády. To, co ohrožuje vládu, je proto chápáno jako vzpoura proti panovníkovi. V prostoru stvořeného kosmu jsou takové síly a jevy zastoupené v postavě boha Sutecha a v příběhu o vzpouře lidstva proti vládě slunečního boha zachyceného v Knize o nebeské krávně. Tam se lidé dopustí vzpoury proti slunečnímu bohu. Výsledkem je nové kosmologické rozčlenění světa, sluneční bůh odchází na nebesa a lidstvo ponechané samo sobě propadá násilí. *Isfet* v tomto pojetí má svůj původ v lidském jednání a projevuje se mimo jiné negativními

jevy v lidské společnosti.

Sutech je postava spíše ambivalentní, než aby jej bylo možné jednoduše popsat jako zástupce a personifikaci sil *isfetu*. Jako ten kdo ochraňuje slunečního boha na jeho každodenní plavbě proti útokům Apopa, stojí Sutech na straně řádu. Jeho vystoupení v Usirovském mýtu a ve sporu s Horem je daleko negativnější, ale stále není jednoznačným reprezentantem ne-řádu.

Sutech je díky své vraždě Usira neodmyslitelně spjat se smrtí. I na smrt lze nahlížet dvojznačně. Smrt může být vnímána jako negativní projev řádu *maat*, který je však jeho nezbytnou součástí; i slunce musí zapadnout a odejít do podsvětí, aby omlazené a obnovené ráno opět vyšlo nad obzor. Smrt může být však také chápána jako narušení řádu, rozštěpení stvoření, kdy se Život, jako vyšší celek, rozštěpí na dvě zdánlivě protikladné části, život a smrt. Pokud Sutechův čin hodnotíme z hlediska vzpoury proti panovníkovi a nezákonného uchvácení vlády, pak se jedná o projev *isfetu* a tento neřád má původ v činech třetí generace potomků stvořitele.

Vztah Hora a Sutecha je znázorněním duality, smířené a spojené v celistvost. Hor vystupuje jako zástupce řádu, Sutech představuje neuspořádanost. K jejich smíru a spojení dochází pouze podřízením neuspořádanosti řádu, Sutecha Horovi.

Sutech byl také spjat s pouští, pohraničními oblastmi, zeměmi za hranicemi Egypta i cizími božstvy. Egypt byl chápán jako krajina řádu; to, co leželo za jeho hranicemi bylo územím neuspořádanosti. Zpočátku mohl být Sutech vnímán jako božstvo, které se nachází na hranici mezi řádem a neuspořádaností v teologickém i geografickém smyslu. Jeho spojení s cizími kraji a božstvy dalo obrazu Sutecha negativní ráz v obdobích, kdy došlo podrobení a plenění Egypta cizími národy. Svou úlohu patrně také sehrál rozkvět Usirova kultu v Třetí přechodné a Pozdní době, ve vztahu k němuž neměl Sutech z pochopitelných důvodů kladnou pozici.

Udržování řádu, které v božské sféře představovalo přemáhání nepřátel slunečního boha, bylo v pozemské oblasti úkolem krále. Jako zástupce stvořitele i on dbá na zachování kosmu a řádu, který zaručuje jeho fungování. To vykonává pomocí péče o kult, vykonáváním spravedlnosti a obětí pro zemřelé. V oblasti kultu se jedná o obě-

tování *maat*, která pochází od bohů a zejména od slunečního boha a je mu v oběti navracena jako výživa či „životní síla“ a rituálně-magické zásahy proti nepřítelům *maat*, ať už se jedná o mýtického Apopa, nebo skutečné i potencionální nepřátele krále a jeho vlády. Král jako nejvyšší zákonodárce a soudce měl také vykonávat právo a tak zachovávat *maat* na úrovni lidské společnosti, která jinak tíhla k bezpráví, útisku slabších silnějšími a násilím. Na lidstvo bylo možné, jak již bylo uvedeno, pohlížet jako na původce *isfetu* ve světě. Bez království je pro lidi nemožné žít v souladu s *maat*. Žití v harmonii s *maat* znamenalo zachovávat věrnost panovníkovi, vzorně vykonávat své povolání a pečovat o rodinu, i péči o slabé a chudé. Pro jednotlivého člověka měl život v souladu s *maat* kladný dopad na jeho vztahy s ostatními lidmi, na jeho úspěch v povolání, ale také na vyhlídku na dosažení posmrtného života.

Vzor pro dosažení zásvětí představovali bozi Usir a Re; s nimi spojené představy se týkaly vzkříšení a obnovy na úrovni individuální i kosmické.

V případě Usira šlo o ospravedlnění se vůči Sutechovi jako personifikaci smrti a činiteli bezpráví a tedy i jako zástupci *isfetu*; již zde se jednalo o děj, který měl formu procesu před soudním tribunálem, v němž zvítězí ten, na jehož straně je spravedlnost (*maat*). Smrt zde představuje zničení integrity těla, nefyzických složek bytosti i sociálních vztahů. Vzkříšení je obnova celistvosti jedince na všech úrovních včetně jeho opětovné včlenění do sociálních vazeb.

V případě slunečního boha se jednalo o postup jeho denní a noční pouti, spojované s udržováním řádu *maat*. Re se obhajoval proti svým nepřítelům, narušitelům řádu, povstalcům proti jeho vládě, které často zastupoval Apop, chápaný jako hlavní představitel *isfetu* a v některých případech i Sutech. Re každou noc sestupuje do podsvětí a umírá, aby z něj každé ráno znovuzrozený a omlazený vystoupil. Smrt v jeho případě je součástí cyklické obnovy jej samého i celého kosmu.

Tato obě pojetí vzkříšení se navzájem prolínala a doplňovala a obě měla nezastupitelnou úlohu v zádušní teologii.

Na možnost překonání smrti pomocí ospravedlnění, jako v případě Usirova ospravedlnění se vůči Sutechovi navazuje obraz posmrtného soudu. Zlo však zde má formu

provinění, která jsou zemřelým před tribunálem bohů vyjmenována a popřena. Během tohoto srdce zesnulého spočívá na misce vah. Na druhé leží pštroší pero, symbol *maat*. Snad jde o posouzení toho, zda je jeho řeč v souladu s jeho nitrem, případně zda je jeho srdce ve shodě s řádem *maat*. Dosažení nesmrtelnosti tak úzce souviselo se sepětím zemřelého s *maat*. V případě toho, že byl před soudem zemřelý odhalen jako nehodný, bytost zvaná Amemait pohltila jeho srdce a tak mu bylo znemožněno dosáhnout blaženého života v zásvětí. Existovaly dvě základní tradice ohledně osudu zatracených. V první je čekal zánik, stav neexistence, druhá a definitivní smrt, ve druhé posmrtná existence naplněná utrpením.

Ti, kdo dosáhli stavu blaženosti, se stávali *achu*. Tento stav byl zřejmě spojen s cyklickou obnovou, podobnou jako podstupoval na své každodenní pouti sluneční bůh.

Samotné fungování světa zahrnovalo cyklický vzorec, který je možné popsat jako cestu od vzniku k bytí, které jde vstříc v zániku a smrti, které však přecházejí v obnovu a vzkříšení, tedy v nový počátek bytí. Člověk, který svým chováním, myšlením a jednáním stojí na straně *isfetu*, sil, které tento cyklus narušují a které se tak projevují v jeho životě, se z povahy věci nemůže takto probíhajícího cyklického procesu a tedy ani vzkříšení zúčastnit.

## 8.2 Závěr: podoby chaosu a ne-řádu

Vně stvořeného kosmu se nachází pravodstvo, personifikované bohem Nunem. Samotný o sobě je inertní a neaktivní, přesto může být pro stvořený kosmos hrozbou – tím že v něm všechno stvoření zanikne, ale je také zdrojem obnovy všeho stvořeného. Praoceán odpovídá představě chaosu ve smyslu původního stavu kosmu. Je také místem původu stvořitelského božstva. Se stvořením přichází také ustanovení řádu světa (*maat*), který může být znázorněn v představě cyklického procesu.

Síly, které působí v tomto cyklu na stvoření rozkladně a destruktivně tak, že působí

jeho zánik a smrt, jsou součástí řádu samotného, protože stvoření směřují k obnově a novému počátku, k dalšímu cyklu, za jejich představitele lze v některých případech na základě kontextu označit Sutecha a tvoří tak „odvrácenou stranu řádu“. Síly *isfetu*, reprezentované zejména Apopem, však působí destruktivně na tento cyklický proces, nejsou jeho součástí, ohrožují jej a je proto třeba s nimi bojovat. Jejich původ by se mohl nacházet ve stavu preexistence, ale většinou jsou zmiňovány teprve až v souvislosti s kosmickým cyklem, symbolizovaným putováním a vládou slunečního boha, jako to, co se staví na odpor, překáží v cestě slunečního boha, nebo co se vzpírá jeho královské vládě (a tedy i vládě pozemských panovníků jako jeho zástupců na zemi), případně proti ní útočí. Na úrovni prostého Egyptana by to byl život odporující *maat*: v první řadě vzepření se panovníkovi, bezbožnost, zneužívání svého postavení, útisk chudých a slabých, zanedbávání rodiny, lhaní, pomlouvání, sexuální přestupky, páchaní zločinů od podvodů po vraždu atd., jednoduše vše, co by mu zabránilo dosáhnout stavu blaženého zemřelého.

## Seznam použité literatury

### Prameny:

Dějin Hérodotův Halikarnésského kniha druhá, nadepsaná Euterpé = Hérodotos, *Dějiny aneb devět knih dějin nazvaných Músy* s. 99 -163

Knihy o nebeské krávně = Lexa, F., *Náboženská literatura staroegyptská II.* s. 127 - 133

Knihy mrtvých = Vachala, B., *Staroegyptská knihy mrtvých.*

Knihy o přemožení Apopa (papyrus Bremner-Rhind I.) = Lexa, F., *Staroegyptské čarodějnictví.* s. 202-216

Memfidská teologie (Šabakův kámen) = Lesko, L., *Ancient Egyptian Cosmogonies and Cosmology.* s. 95 - 96

Naučení pro Kagemniho = Vachala, B., *Moudrost starého Egypta.* s. 71-84

Naučení pro krále Merikarea = Vachala, B., *Moudrost starého Egypta.* s.30-32

Podsvětní knihy = Hornung, E., *Ägyptische Unterweltsbücher.*

Pozdní thébská kosmogonie (Chonsuovská kosmogonie) = Lesko, L., *Ancient Egyptian Cosmogonies and Cosmology.* s. 105 -106

Texty pyramid = Allen, J. P., *The Ancient Egyptian Pyramid Texts.*

Velký hymnus na Atona = Vachala, B., *Achnatonův chvalo zpěv na Slunce.*

### Literatura:

Allen, J. P., *The Ancient Egyptian Pyramid Texts.* Atlanta: Society of Biblical Literature, 2005, ISBN 1-8983-182-9.

Allen, J. P., *The Egyptian Concept of the World.* In O'Connor, D., Quirke, S. (ed.): *Mysterious Lands (Encounters with Ancient Egypt).* London: UCL Press, 2003. ISBN 978-1598742077.

Allen, J. P., *Genesis in Egypt*. New Haven: Yale University, 1988. ISBN 973-091253241.

Assmann, J., *Death and Salvation in Ancient Egypt*. Ithaca: Cornell University Press, 2005. Překlad: Lorton, D. ISBN 978-0801442414.

Assmann, J., *Egypt. Theologie a zbožnost ranné civilizace*. Praha: OIKOYMENH, 2002. Překlad: Krumphanzlová, B., Bareš L. ISBN 80-7298-052-1.

Assmann, J., *Maat. Gerechtlichkeit und Unsterblichkeit im Alten Ägypten*. München: C. H. Beck, 1995. ISBN 3-406-39039-0

Assmann, J., *Panství a spása. Politická theologie ve starověkém Egyptě, Izraeli a v Evropě*. Praha: OIKOYMENH, 2012. Překlad: Vochoč, O. ISBN 978-80-7298-432-9

Baines, J., *Kingship, Definition of Culture and Legitimation*. V O'Connor, D., Silverman, D. (ed.): *Ancient Egyptian Kingship (Probleme der Ägyptologie 9)*. Leiden: Brill, 1995. ISBN 90-04-10041-5

Bareš, L., Epagomena. In Verner, M., Bareš, L., Vachala, B., *Encyklopedie starověkého Egypta*. Praha: Libri 2007. ISBN 978-80-7277-306-0.

Bareš, L., Ešmunén. In Verner, M., Bareš, L., Vachala, B., *Encyklopedie starověkého Egypta*. Praha: Libri 2007. ISBN 978-80-7277-306-0.

Bareš, L., Právo. In Verner, M., Bareš, L., Vachala, B., *Encyklopedie starověkého Egypta*. Praha: Libri 2007. ISBN 978-80-7277-306-0.

Borghouts, J. F., *The Evil Eye of Apophis*. The Journal of Egyptian Archeology. 59, 114-150. 1973. ISSN 0307 5133

Fradsen, P. J., *On the Origin of the Notion of Evil in Ancient Egypt*. Göttinger Miszellen – Beitrage zur Ägyptologische Diskussion. 179, 9-34. Göttingen: Seminar für Ägyptologie und Koptologie an der Universität Göttingen, 2000. ISSN 0344385X.

Griffiths, J. G., *The Conflict of Horus and Seth from Egyptian and Classical Sources*. Liverpool: Liverpool University Press, 1960. ISBN 978-0853230717

Hérodotos, *Dějiny aneb devět knih dějin nazvaných Músy*, Praha: Odeon, 1972. Překlad: Šonka, J. ISBN 13/32 01-112-72

Holmberg, M. S., *The God Ptah*. Lund: Hakan Ohlssons Boktyckeri, 1946. ISBN nevedeno.

Hornung, E., *Ägyptische Unterweltbücher*. Zürich-München: Artemis Verlag, 1984. ISBN 3-7608-3507-4.

Hornung, E., *Conceptions of God in Ancient Egypt: The One and the Many*. London: Routledge and Kegan Paul Ltd., 1983. Překlad: Baines, J. ISBN 0-07100-9481-7.

Hornung, E., *Die Nachtfahrt der Sonne. Eine altägyptische Beschreibung des Jenseits*. Düsseldorf-Zürich: Artemis und Winkler, 1998. ISBN 3-7608-1200-7.

Janák, J., *Chaos a ne-řád ve starém Egyptě*. In Vítek, T., Starý, J., Antalík, D., (ed.): *Řád a chaos v archaických kulturách. Svět archaických kultur VI*. Praha: Herrman a synové, 2010. ISBN 978-80-87054-26-0.

Janák, J., *Od soumraku do úsvitu – cesta ke ka*. In Mynářová, J., (ed.): *Pražské egyptologické studie I/2002*, 121-125. Praha: Roman Míšek – SET OUT pro České národní egyptologické centrum a Český egyptologický ústav Filozofické fakulty Univerzity Karlovy, 2002. ISBN 80-86277-26-7

Janák, J., *Staroegyptská Kniha mrtvých kapitola 105*. Brno: L. Marek, 2003. ISBN 80-86263-37-1

Janák, J., *Staroegyptské náboženství I. Bohové na zemi a v nebesích*. Praha: OIKOYMENH, 2009. ISBN 978-80-7298-314-8.

Janák, J., *Staroegyptské náboženství II. Život a úděl člověka*. Praha: OIKOYMENH, 2012. ISBN 978-80-7298-467-1.

Junge, F., *Ma'at*. Göttingische gelehrte Anzeigen. 245, 145-160. Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht, 1993. ISSN 0017-1549

Kemboly, M., *The Question of Evil in Ancient Egypt*. London: Golden House Publications, 2010. ISBN 978-19061137151

Landgráfová, R., *Jak se stát nesmrtelným*. In Antalík, D., Starý, J., Vítek T., (ed.): *Mudrosloví v archaických kulturách*. Praha: Hermann a synové, 2009. ISBN 978-80-87054-17-8

Landgráfová, R., *Zákon a řád ve starém Egyptě*. In Antalík, D., Starý, J., Vítek T., (ed.): *Zákon a právo v archaických kulturách*. Praha: Hermann a synové, 2010. ISBN 978-80-87054-24-6



Lesko, L., *Ancient Egyptian Cosmogonies and Cosmology*. In Shafer, B. E.(ed.): *Religion in Ancient Egypt: Gods, Myths and Personal Practice*. Ithaca: Cornell University Press, 1991. ISBN 0-8014-2550-6

Lexa, F., *Náboženská literatura staroegyptská II*. 2. přehlédnuté vydání, v nakladatelství Herrman a synové 1. vydání. Praha: Herrman a synové, 1997. (ISBN neuvedeno)

Lexa, F., *Staroegyptské čarodějnictví*. 2. upravené vydání, v nakladatelství Anomal 1. vydání. Praha: Anomal, 1996. ISBN 80-901474-3-7.

Muhlenstein, K., *Violence in the Service of Order: the Religious Framework for Sanctioned Killing in Ancient Egypt*. Oxford: Archaeopress. 2011. ISBN 978-1-4073-0876-0

Quirke, S., Forman, W., *Posmrtný život na Nilu*. London: Opus Publishing. 1996. Překlad: Bareš, L. ISBN neuvedeno.

Sethe, K., *Amun und die acht Urgötter von Hermopolis. Eine Untersuchung über Ursprung und Wesen des ägyptischen Götterkönigs*. Berlin: Verlag der Akademie der Wissenschaften in Kommission bei Welter de Gruyter u. Co. 1929. ISBN neuvedeno.

Sethe, K., *Urgeschichte und älteste Religion der Ägypter*. Leipzig: Deutsche Morgenländische Gesellschaft in Kommission bei F. A. Brockhaus. 1930. ISBN neuvedeno.

Smith, H., *Ma'et and Isfet*. The Bulletin of the Australian Centre for Egyptology 5, 1994, 67-88. Sydney: Macquarie University. ISBN 1035-7257

Smith, M., *The Reign of Seth*. In Bareš, L., Coppens, F., Smoláriková, K., (ed.), *Egypt in Transition: Social and Religious Development of Egypt in the First Millenium BCE*. Prague: Czech Institute of Egyptology, Faculty of Arts, Charles University, 2010. ISBN 978-80-7308-334-2

Taylor, J. H., *Death and the Afterlife in Ancient Egypt*. London: British Museum Press, 2001. ISBN 0-7141-1917-2

Te Velde, H., *Seth, God of Confusion: A Study of His Role in Egyptian Mythology and Religion*. Leiden: E. J. Brill, 1967.

Vachala, B., *Achnatonův chvalo zpěv na Slunce*. Nový Orient 41, 280-281. Praha: Academia, 1986. ISSN 978-1-4073-0876-0.

Vachala, B., *Moudrost starého Egypta*. Praha: Knižní podnikatelský klub, 1992. ISBN 80-85267-28-4

Vachala, B., *Nejstarší literární texty v nekrálovských hrobkách egyptské říše*. Brno: Nauma, 2000. ISBN 80-86258-13-0

Vachala, B., *Staroegyptská kniha mrtvých*. Praha: Dokořán, 2009. ISBN 978-80-7363-235-9

Verner, M., Erotika. In Verner, M., Bareš, L., Vachala, B., *Encyklopedie starověkého Egypta*. Praha: Libri, 2007. ISBN 978-80-7277-306-0.

Verner, M., Héliopolis. In Verner, M., Bareš, L., Vachala, B., *Encyklopedie starověkého Egypta*. Praha: Libri, 2007. ISBN 978-80-7277-306-0.

Verner, M., Pole Iaru. In Verner, M., Bareš, L., Vachala, B., *Encyklopedie starověkého Egypta*. Praha: Libri, 2007. ISBN 978-80-7277-306-0.

Verner, M., Théby. In Verner, M., Bareš, L., Vachala, B., *Encyklopedie starověkého Egypta*. Praha: Libri, 2007. ISBN 978-80-7277-306-0.

### **Slovníky a encyklopedie:**

Bonnet, H., *Reallexikon der Ägyptischen Religionsgeschichte*. Berlin: Walter de Gruyter, 2000. ISBN 3-11-016884-7.

Janák, J., *Brána nebes. Bohové a démoni starého Egypta*. Praha: Libri, 2005. ISBN 80-7277-235-X.

Svoboda, L. a kol., *Encyklopedie antiky*. Praha: Academia, 1973. ISBN 21-003-73

Verner, M., Bareš, L., Vachala, B., *Encyklopedie starověkého Egypta*. Praha: Libri, 2007. ISBN 978-80-7277-306-0.

### **Elektronické zdroje:**

Morenz, L., *Apophis: On the Origin, Name and Nature of Ancient Egyptian Anti-God*. 2004. Journal of Near Eastern Studies. 63 [3], 201-205. University of Chicago Press, 2004. [online]. [citováno 24.4. 2014]. Dostupné z WWW: <http://www.jstor.org/stable/10.1086/424771>

Smith, M., *Osiris and the Deceased*. In Dieleman, J., Wendrich, W., (ed.), *UCLA Encyclopedia of Egyptology*. Los Angeles: UCLA, 2008. [online]. [citováno 10.3. 2016]. Dostupné z WWW: <http://www.e.scholarship.org/uc/item/29r70244>

## Summary

Outside the created universe, according to Egyptian beliefs there is a primeval ocean. It was personified by the god Nun. It expresses the state of inactivity and the boundless undifferentiated space. It can be viewed as the source of danger for the created cosmos; it is the threat of destruction of all creation by immerse in its waters. But it is also the source of renewal for gods, men, and the whole world. And it is also the place of origin of the creator god. Primeval ocean can be seen as the concept of the chaos in sense of the original state of the universe.

Within the world of creation there was established the order (*maat*). This order can be depicted as a cyclical process containing stages of birth, existence and death or extinction, which the beginning of the new cycle of constant renewal and rebirth.

Forces of destruction and renewal can be seen as „the reversal side of order“ They can be represented by unfavourable natural phenomenons such as storms, deserts and even death. Personification of this reversal side of order is god Seth, but only in certain cases depending upon its context.

This cyclical process is endangered by certain forces. These are identified with the giant snake Apophis and they are overall called *isfet*.

Oringin of the *isfet* (and Apophis, too) is questionable. It can originated in the state of preexistence in the waters of the primeval ocean, but it is mentioned coherently with cosmical cycle, which is symbolised by the journey and reign of the sun god. According the Book of Heavenly Cow, the spring of *isfet* was in humanity, because of their rebellion against the sun god.

Forces of *isfet* are opposing his journey and even his rule. *Isfet* endangers continuance of the cosmos and it is necessary to fight it.

On the human level *isfet* imply revolt against the king, committing various crimes, oppression of the weak and poor, gossiping, lies and so on. But all this deeds against order in person's live leads to his/her damnation in the afterlife.

